Fernando Bárcena

HANNAH ARENDT:

una filosofía de la natalidad

Herder


Fernando Bárcena
HANNAH ARENDT:
una filosofía de la natalidad
Herder

HANNAH ARENDT
Una filosofía de la natalidad

Fernando Bárcena

HANNAH ARENDT

Una filosofía de la natalidad

Herder

Diseño de la cubierta: Claudio Bado
Edición digital: Grammata.es

I.S.B.N. digital: 978-84-254-2715-2

Más información: sitio del libro

Herder
www.herdereditorial.com

A mi madre María José, *in memoriam*

Mi vida es el titubeo antes del nacimiento.
FRANZ KAFKA*, Diarios*

Prólogo
Salir de las *Sombras*

Los campos que se inclinan y susurran,
los hondos senderos de la floresta,
ordenan un silencio estricto:
que podamos amar aunque suframos.

HANNAH ARENDT, *Sommerlied*

La vida de Hannah Arendt (1906-1975), su proyecto vital e intelectual, se mueve entre la luz y las sombras.

Busca la luz con su pensamiento y cree distinguirla en la acción y las palabras de hombres y mujeres cada vez que actúan y conversan acerca del mundo en la esfera pública, de la que emana un resplandor como ningún otro. Y se mantiene en las sombras siempre que protege su intimidad, su vida privada en compañía de sus lecturas y de sus amigos, su «tribu», como ella la denominaba. Busca la luz en la filosofía, donde al final de su vida encuentra consuelo y esclarecimiento, y durante dos momentos de su vida queda sumida en las sombras: en su juventud, justo antes de conocer a Heidegger, cuando es una muchacha melancólica y romántica, y mientras huye del horror nazi, primero a París, luego a los Estados Unidos. Hannah Arendt: entre la luz y las sombras, fuera y dentro de la caverna, entre su amor a Sócrates y su crítica a la filosofía posplatónica. Pero su mundo es el nuestro, y la luz de su pensamiento, inclasificable, nos ayuda en la tarea de entenderlo y de comprendernos, para encontrar, también nosotros, un modo de reconciliación con un mundo común, con un mundo simplemente humano.

La vida y la historia intelectual de Hannah Arendt están estrechamente ligadas a la experiencia de los modernos totalitarismos. Su biografía [1] hay que inscribirla en la historia de toda una generación de intelectuales europeos que se vieron obligados al exilio por el nazismo. Como muchos

otros, Arendt fue una «mensajera del infortunio», [2] y su historia hay que vincularla al concepto de «paria» [3] o, como frecuentemente se calificó a sí misma, de *outsider*. Formaba parte de una comunidad de pensadores y escritores que, mediante sus obras, nos permiten hoy agradecer la deuda que la filosofía contemporánea mantiene con el judaísmo filosófico, una comunidad de filósofos cuyos nombres conocemos bien: Benjamin, Adorno, Levinas, Jonas, Simone Weil, Derrida y otros muchos. En cierto sentido, en Arendt encontramos un alegato en favor de una *memoria judía* que es, a la vez, *autocrítica*, ya que Arendt supo subrayar la compleja y desde luego atormentada identidad judía en Occidente sin descuidar su punto de vista, siempre independiente, sobre ciertas derivas del sionismo contemporáneo. Así, en «Salvar la patria judía», dice Arendt en 1948: «La independencia de Palestina puede alcanzarse únicamente con una base de cooperación judeo-árabe. Mientras se siga proclamando por parte de líderes judíos y árabes que "no hay puentes" entre ambas comunidades [...], el territorio no puede ser entregado a la prudencia política de sus propios habitantes». [4] Esta memoria está compuesta por determinadas figuras representativas, una «tradición oculta» (Heine, Lazare, Kafka, Chaplin). Los poetas, artistas y escritores a los que se refiere Arendt crearon la figura del «paria», una nueva idea del ser humano muy importante para la modernidad:

> La influencia de esta figura en el mundo no judío contrasta grotescamente con el silenciamiento espiritual y político al que su propio pueblo ha condenado a estos grandes judíos. Sin embargo, para el historiador que mire retrospectivamente forman una tradición, aunque sea oculta, basada no tanto en el cultivo consciente de la continuidad como en la persistencia y profundización durante más de un siglo de unas determinadas condiciones, básicamente las mismas, a las que se ha respondido con un concepto, siempre el mismo, pero cada vez más extenso. [5]

Pero Arendt no vivió su condición de judía, a cuyo núcleo vital llegaría relativamente tarde en su vida, con dramatismo victimista. De su madre aprendió muy pronto a mantener una actitud de resistencia y combate, una actitud de dignidad si era objeto de algún comentario antisemita. Mientras el nazismo ascendía en Alemania, en Arendt se fue formando un juicio muy claro sobre la sociedad de su tiempo y sobre cómo los «intelectuales» profesionales se las arreglaban para construir teorías capaces de sostener semejante doctrina. En realidad, Arendt nunca se sintió muy cómoda entre tales filósofos de profesión. De manera muy especial, Arendt mostró en sus

escritos y en su actuación pública la condición sin la cual es imposible en muchos casos que el logro intelectual se manifieste en plenitud, tal y como ella misma señaló en una alocución en la Rand School en 1948: «El inconformismo social es la condición *sine qua non* del logro intelectual». [6] Como ha escrito André Enegrén: «Hannah Arendt no pertenece a nadie». [7] Y no es de nadie porque su identidad es la de un «apátrida», condición que se extiende en ella al terreno intelectual. Como magistralmente escribió Stefan Zweig: «Es precisamente el apátrida el que se convierte en un hombre libre, libre en un sentido nuevo; sólo aquel que a nada está ligado, a nada debe reverencia». [8] Probablemente, a Arendt se le hizo evidente muy pronto algo muy elemental: que no siempre los intelectuales, los filósofos o los pensadores profesionales son los que practican el pensamiento crítico y la independencia de juicio; que muchas personas sin una notable formación filosófica son capaces de seguir pensando mientras viven y sostener su particular e independiente punto de vista, aun cuando en ello les vaya la vida. En definitiva: que la incapacidad de pensar no es estupidez –pues mucha gente inteligente se comporta como si no reflexionase sobre lo que hace–, y que cultura (o educación) y moralidad no siempre van juntas; a menudo, las personas mejor educadas son capaces de los peores crímenes. Ésta es la gran lección del nazismo y, en general, de los totalitarismos de todas las clases.

Al haber aprendido esta lección, Arendt parece darse cuenta de la importancia que tiene sentirse en el mundo como en la propia casa. Ser perseguido, no poder habitar un espacio y construir a partir de él un hogar, tener que abandonar la propia lengua son experiencias absolutamente singulares y extendidas en nuestro mundo, suficientes por sí mismas para que reparemos en ellas. La filosofía debe ocuparse de cosas como éstas. En uno de sus más conmovedores artículos, escrito en 1943, «We Refugees», Arendt evoca esa ausencia de mundo del «refugiado» y destaca cómo tal condición supone una pérdida de la espontaneidad de los gestos que conlleva que el ser humano encuentre como único refugio su libertad interior. Al parecer, decía Arendt, nadie quiere ver que la historia ha creado un nuevo género de seres humanos, seres sin mundo, aquellos a los que los enemigos meten en campos de concentración y los amigos en campos de internamiento:

> Al perder nuestro hogar perdimos nuestra familiaridad con la vida cotidiana. Al perder nuestra profesión perdimos nuestra confianza en ser de alguna manera útiles en este mundo. Al perder

> nuestra lengua perdimos la naturalidad de nuestras reacciones, la sencillez de nuestros gestos y la expresión espontánea de nuestros sentimientos. Dejar a nuestros parientes en los guetos polacos y a nuestros mejores amigos morir en los campos de concentración significó el hundimiento de nuestro mundo privado. [9]

Hostigados de país en país, los refugiados representan, en ausencia de mundo y perdiendo su identidad, la vanguardia de los pueblos parias; la persecución nazi de los judíos europeos mostró, entonces, por primera vez, que «ya no hay una historia judía aparte, sino unida a la de todas las demás naciones». [10] El refugiado, el apátrida, ha de encontrar el coraje para seguir viviendo en ausencia de mundo, porque como todo ser humano vivo sabe que su destino es dar, no sólo recibir. Estamos aquí para actuar, para insertar nuevos comienzos en el mundo. Al final de *La tumba de Antígona*, María Zambrano hace que Antígona le diga a Creonte unas palabras que la misma Arendt hubiese aceptado, porque cartografían a la perfección el estado del alma de todo exiliado, de todo ser humano expulsado de la comunidad de los hombres. Antígona, que se rige por la ley no escrita de los dioses, ilumina su vida con lámparas que alumbran, desde adentro, los sueños «que guían los pasos del hombre, siempre errante sobre la Tierra»:

> Hubo gentes que nos abrieron su puerta y nos sentaron a su mesa, y nos ofrecieron agasajo, y aún más. Éramos huéspedes, invitados. Pero nosotros no pedíamos eso, pedíamos que nos dejaran dar. Porque llevábamos algo que allí, allá, no tenían; algo que solamente tiene el que ha sido arrojado de raíz, el errante, el que se encuentra un día sin nada bajo el cielo y sin tierra; el que ha sentido el peso del cielo sin tierra que lo sostenga. [11]

La singularidad de la reflexión arendtiana abre un conjunto de interrogantes que constituyen todo un reto al pensamiento dogmático aunque, pese a ello, se hubiese condenado frecuentemente a una paradójica soledad mientras defendía posturas que la mayoría rechazaba. En 1970, en el transcurso de una entrevista con Adelbert Reif, a una observación de éste acerca de que los intelectuales marxistas consideraban que «el socialismo, a pesar de su alienación, es capaz de regeneración mediante su propia fuerza», Arendt responde con contundencia y deja muy claro su punto de vista sobre el poder manipulador del lenguaje mediante eufemismos protectores: «Lo que usted ha comenzado diciendo me ha asombrado realmente. Llamar a la dominación de Stalin una "alienación" me parece un eufemismo empleado para barrer bajo la alfombra no sólo hechos, sino también los más horrendos crímenes». [12] Aún hoy, muchos de sus lectores

pueden sentirse perplejos cuando, en un tiempo y un contexto diferentes, leen algunos de sus artículos, como por ejemplo «Little Rock», en el que expresó sus dudas acerca de una decisión del Tribunal Supremo de los Estados Unidos que «obligaba» a la integración de los niños negros en las escuelas públicas, pues la misma, decía Arendt, «les estaba endosando a los niños negros y blancos la solución de un problema que los adultos se han confesado incapaces de solucionar a lo largo de generaciones». [13] Sin duda,como ella decía, la gente «bienintencionada» se sentiría escandalizada por esa y otras opiniones que vierte en su artículo.

El «inconformismo» de Arendt no es en ella un rasgo artificial aprendido socialmente, ni una impostura, ni un deseo de sobresalir por encima de los demás. Sus raíces se encuentran en su sólida independencia. Las respuestas de Arendt a las cuestiones más variadas sobre su condición judía, sobre el Estado de Israel, sobre religión, educación o política no eran en absoluto «ideológicas», sino el resultado de una insaciable *pasión por comprender*: «Para mí lo esencial es comprender, yo tengo que comprender. Y escribir forma parte de ello, es parte del proceso de comprensión». [14] Pero Arendt no sólo era una intelectual, una filósofa o una escritora brillante, sino también, como observa Laure Adler en *Dans les pas de Hannah Arendt*, una mujer que conoció el sufrimiento y el desgarro íntimo: «Hannah Arendt, la mujer desgarrada, la mujer dividida en dos, tanto intelectual como psíquicamente, entre la lengua alemana y la cultura judía, entre su amor por Heidegger y su vida de esposa con Blücher, entre su pasión por la filosofía y su gusto por la política, entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*». [15]

Ella no formó parte de los intelectuales que, a lo largo del siglo XX, tenían la habilidad de cambiar de «verdad» según las épocas y las circunstancias. Jamás cedió a ninguna ideología y aborrecía todos los «ismos». Por eso, nadie sabía a qué atenerse con ella. Pero una cosa resultaba clara: Arendt valoraba por encima de todo la independencia, y al mismo tiempo la lealtad a los amigos y los vínculos más íntimos. Tanto en el terreno privado estaba dispuesta a rechazar cualquier verdad si defenderla perjudicaba la relación amistosa como en el terreno público, pues sentía un aprecio especial por la *amistad política*. Arendt, que nunca se sintió cómoda en el círculo de los filósofos «profesionales», fue, sin embargo, una filósofa y una pensadora poco usual que consideraba que la defensa de la «verdad», como algo separado del «sentido», a menudo ejerce un poder tiránico sobre las opiniones de los hombres, pues pensaba que la pretensión de defender la

verdad a toda costa a menudo rehúsa el diálogo: «La comprensión precede y sucede al conocimiento. La comprensión previa, que está en la base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común que ambas hacen que el conocimiento tenga sentido». [16]

Para pensar, es preciso hacer emerger una búsqueda de sentido que emana de una necesidad intrínseca por comprender lo que acontece, lo que nos llega. Pensar supone un tiempo en el que la acción quede suspendida, lo que los filósofos habían descrito como asombro, *thaumadzein*. Pero esta necesidad de pensar es propia de cada ser humano y comienza en el momento en que cada uno narra lo que le ha ocurrido: «La propia razón, la capacidad para pensar de que todos disponemos, tiene necesidad de autorrealizarse. Los filósofos y los metafísicos la han monopolizado». [17] Sin embargo, esta necesidad de pensar estaba en ella estrechamente ligada a la capacidad de *actuar*. [18] El «modelo» de pensador era para ella Sócrates, a quien no consideraba en realidad un filósofo al estilo de Platón, que en el fondo despreciaba la multiplicidad de los asuntos humanos. [19] Las cualidades del actor y del espectador están, en ella, estrechamente vinculadas. Elisabeth Young-Bruehl escribió estas palabras en la biografía que dedicó a Arendt:

> La luz emanada de la obra de una persona penetra directamente en el mundo y permanece después de la muerte de su autor. Será grande o pequeña, duradera o transitoria, dependiendo del mundo y sus circunstancias. La posterioridad juzgará. La luz que emana de la vida de un ser humano de las palabras que dijo, de sus gestos, de sus amistades sobrevive solamente en los recuerdos. Para penetrar en el mundo debe encontrar una nueva forma, anotada y transmitida, hay que construir su historia a partir de muchos recuerdos y de muchas historias. [20]

Como toda biografía, la de Hannah Arendt es la «concentración en un *bios*», y su pensamiento, incomprensible sin los acontecimientos políticos que marcaron su propia existencia, también lo es: la concentración en la vida tal y como ésta surge de nuestra *facultad de comenzar*. Porque si los seres humanos se igualan en la muerte, al mismo tiempo es la evidencia del nacimiento lo que permite *singularizarnos*. Su vida compone un relato que merece ser transmitido a las futuras generaciones pues fue, como su amigo W. H. Auden escribió una vez, «un rostro privado en público más sabio y agradable que muchos rostros públicos en privado». [21] Hannah Arendt no pudo evitar la fama, ni tampoco la fuerte controversia que muchos de sus libros provocaron, como *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la*

banalidad del mal. [22] Su reconocimiento público era tal cuando tenía 45 años 18 después de su exilio de la Alemania nazi que el 14 de mayo de 1951 le señalaba a Karl Jaspers: «¿Le escribí que hace una semana me convertí en una *cover-girl* y tuve que verme en todos los kioskos de prensa?». [23]

Aunque nació en Linden, Hannah Arendt pasó su infancia, a partir de los dos años, en Königsberg, Prusia oriental, actualmente Kaliningrad, en el seno de una familia judía culta y no religiosa. De allí procedía su familia, compuesta de judíos ilustrados próximos a posiciones socialistas: los Arendt y los Cohen. Paul Arendt, su padre, era ingeniero y aficionado a las humanidades, y poseía una extensa biblioteca repleta de clásicos. Su madre, Martha Cohen, había sido educada en casa y enviada a París tres años a estudiar música y francés. El acercamiento de Arendt a la filosofía se produce en sus años de universidad, aunque por su precoz inteligencia a los 14 años ya lee a Kant y a Kierkegaard, y estudia con pasión el griego. En Marburgo sigue un curso de Paul Natorp sobre *La crítica de la facultad de juzgar* y asiste con pasión al seminario del teólogo protestante Rudolf Bultmann sobre el Nuevo Testamento; es admitida a los seminarios de Edmund Husserl y se apunta, con un pequeño grupo de alumnos privilegiados, a los seminarios de Heidegger, en los que éste enseña Platón –el *Sofista*– y Aristóteles –la *Ética a Nicómaco*–, y que la inicia tanto en filosofía como en su «educación sentimental». Heidegger y Arendt se convierten en amantes. Ella no será ni la primera ni la última, un «doble juego» que Heidegger extenderá al ámbito académico, en el que la víctima será Husserl. Heidegger, que dedica a Husserl en 1927 su obra fundamental, *Ser y tiempo*, desde 1923 se confía a Jaspers, a quien escribe: «Husserl ha perdido completamente la coherencia si alguna vez la tuvo lo que en los últimos tiempos me parece cada vez más dudoso oscila de un lado a otro y dice frivolidades [...] Vive de su misión de fundador de la fenomenología nadie sabe lo que es..., comienza a adivinar que la gente no le sigue». [24] Como sabemos, cuando Husserl murió, su «discípulo» no pronunció una sola palabra, ni en público ni en privado. Hans Jonas, amigo de Arendt, cuenta en sus *Memorias* que después de la guerra su reflexión se desarrolló bajo el signo del alejamiento del existencialismo heideggeriano, al que él opone su filosofía de la vida: «Uno de los estímulos era sin duda el choque que me había producido el comportamiento de Heidegger durante la época nazi, el discurso que había pronunciado como rector en Friburgo el 27 de

mayo de 1933 y lo mezquina e infamantemente que se había comportado con Husserl». [25] En su texto «¿Qué es la filosofía de la existencia?», la propia Arendt explica en una nota a pie de página la cual, aparentemente, fue suprimida en la versión alemana publicada posteriormente que en su ejercicio de rector, Heidegger «prohibió a Husserl, su maestro y amigo, cuya cátedra había heredado, la entrada en la Facultad, pues Husserl era judío». [26]

Desde 1922, Arendt ya conocía una obra fundamental de Jaspers, *La psicología de las concepciones del mundo*, que apareció en 1919 y cuya lectura ejerció una influencia determinante en ella le ayudó a pensar que la filosofía debía abandonar sus problemas académicos y afrontar los «interrogantes de la existencia», las «situaciones-límite» (muerte, sufrimiento, dolor, mal). Tras su tormentosa relación con Heidegger, decide trasladarse a Heidelberg para estudiar con Jaspers, que será a partir de entonces no sólo un maestro y amigo inestimable, sino, en cierto modo, el padre que Hannah había perdido a causa de una sífilis contraída de joven, en el año 1913. A pesar de estas influencias especialmente de Heidegger y Jaspers, sus planteamientos filosóficos son difícilmente clasificables. Su condición de «apátrida» también se extiende al terreno filosófico, hasta el punto de que, el 28 de octubre de 1964, en el transcurso de una entrevista televisada, le dice a Günter Gauss, : «Yo no pertenezco al círculo de los filósofos [...] No me siento filósofa de ninguna manera y tampoco creo que haya sido recibida en el círculo de los filósofos». [27]

A menudo mal entendida y casi siempre polémica en sus intervenciones sobre las cuestiones más variadas, a Arendt resulta difícil ubicarla dentro de una corriente específica de pensamiento filosófico y político. Su lema fue siempre *pensar por sí misma* y su rasgo más destacado una inequívoca voluntad de comprensión de los acontecimientos presentes. Como dice Young-Bruehl: «Con la urgencia tensa de los que tienen en su mente la historia del mundo, dejaba de lado a quienes sólo pensaban en sí mismos». [28] De todos modos, las primeras raíces filosóficas de Arendt se encuentran en un cierto romanticismo. Con apenas 18 años, como hemos dicho, comienza su relación académica y personal con Heidegger, y al agudo sentido de la sociabilidad y el gusto por la amistad que siempre tuvo, se une entonces una cierta melancolía que no hace sino agudizarse en el periodo de su relación personal con el maestro. De ella da cuenta en los poemas que

escribe por esa época, en especial uno en prosa titulado «Sombras» («Schatten»), que escribe en abril de 1925.

Escrito en tercera persona, en él Arendt evoca su juventud, todavía muy próxima, enteramente constituida como nostalgia, que la conduce a percibir su vida entre un antes, un aquí y un ahora: «Quizá en la juventud más silenciosa y aún apenas despierta ya había rozado lo extraordinario y maravilloso, de suerte que estaba acostumbrada a doblar su vida, con una naturalidad que más tarde casi le aterraría: en el aquí y ahora y en el allá y entonces». [29] Describe su sufrimiento por sentirse en el mundo como extranjera, un sentimiento a la vez de incomunicación y de soledad. El texto parece describir el comportamiento de un ser «sin defensa», vulnerable y frágil, atrapado en el vértigo: «Su carácter poco relajado y poco comunicativo le impedía manejar los acontecimientos de una manera que no fuese con un dolor sordo o desde un exilio ensoñador y maldito». [30] Describe un ser atrapado en las «sombras», sombras del pasado, sombras del vértigo de la identidad, sombras que sobrevuelan, como un espectro, la amenaza, como posibilidad nihilista, de un suicido innominado: «Su destrucción, cuyos motivos quizá se debían tan sólo a la juventud desamparada y traicionada, se manifestaba en el estar-empujada-a-sí-misma, de tal manera que hasta tapaba y obstaculizaba la mirada y el acceso a sí misma». [31] Es un ser como nacido de un sueño que, en su intento de acercarse a sí misma, retorna oníricamente y se disuelve como sueño:

> Cada vez que ella despertaba de ese sueño largo, cargado de visiones oníricas y sin embargo pesado, en que la persona es tan una y acorde consigo misma como con aquello que sueña, sentía la misma ternura pudorosa y tanteante por las cosas del mundo que le hacía tomar conciencia de cómo gran parte de su vida propiamente dicha había transcurrido de un modo totalmente sumido en sí dirías como el sueño, si existiera en la vida corriente algo comparable. Pues la extrañeza y la ternura ya amenazaban desde temprano con volvérsele una y la misma cosa. [32]

Arendt se describe, pues, como extranjera en el mundo, como un ser frágil que vive la nostalgia de sus propios sueños y que vive con extremo dolor lo inalcanzable de sí misma. Nada puede salvarla; en nada encontrará refugio. Desamparada, quizá en Heidegger, mayor que ella, buscará el amparo y el consuelo que le ayude a soportar sus «sombras»: «Así pues, no existía el refugio en la cultura ni en el buen gusto. De qué servían éstos, qué importaban éstos cuando todas y cada una de las cosas resultaban decisivas

y afectaban y, sin embargo, no afectaban a una indefensa porque ella no pertenecía nunca a ninguna parte». [33]

La Arendt ensombrecida se reconoce en este poema en prosa como un ser pleno de autonomía, pero su independencia «se basaba precisamente en que cultivaba una auténtica pasión por lo raro y estaba acostumbrada a encontrar cosas dignas de atención en lo aparentemente banal y natural», [34] hasta el punto de no reconocer en esa naturalidad y cotidianeidad un ser asimismo banal. A pesar de su experiencia y su juventud, y a pesar de un saber que derivaba de una atención precisa, todo caía en el fondo de su alma y «quedaba allí aislado y enquistado». [35] Y es esto lo insoportable: «Sufrir y saber, saber de forma atenta y sarcástica, saber a cada minuto y a cada segundo que es preciso dar las gracias hasta por el dolor maligno, sí, que es justamente ese sufrimiento por el cual, en general, todo esto vale y merece la pena». [36] El fantasma amenazante de una elección autodestructiva se cierne sobre Arendt. Y así termina su poema trágico: «Más probablemente es, sin embargo, que siga viviendo penosamente entre experimentos inconscientes y una curiosidad sin fondo ni derecho hasta que por último la sorprenda el final larga y fervientemente esperado y ponga un objetivo arbitrario al engranaje inútil». [37]

En la época en que Arendt se instala en las sombras, Heidegger le da el manuscrito de la que devendrá su gran obra, *Ser y tiempo*. Pero Arendt será algo más que su lectora; será su musa. De forma sorprendente, gracias a otro dolor, el de Heidegger, el de una relación imposible pero siempre esperada, Arendt encontrará su lugar en el mundo, para ser en él extranjera de otro modo. *Ser y tiempo* tiene la presencia de Arendt, como musa y como lectora al mismo tiempo, pero también tiene la presencia de sus «sombras». Laure Adler señala que la tonalidad del capítulo quinto, «El estar-en como tal», refleja esa inspiración y la lectura de Heidegger del poema de Arendt, especialmente la sección 30 titulada «El miedo como modo de la disposición afectiva». Leamos a Heidegger: «Sólo un ente a quien en su ser le va este mismo ser, puede tener miedo. El miedo abre a este ente en su estar en peligro, en su estar entregado a sí mismo». [38] Leamos ahora a Arendt: «Su sensibilidad y vulnerabilidad, que siempre le habían proporcionado cierto aire de exclusividad, crecían hasta alcanzar dimensiones grotescas Un miedo animal a esconderse, por cuanto no quería ni podía protegerse, unido a la expectativa casi calculada de una brutalidad,

le hacían cada vez más imposibles las cosas más sencillas y naturales de la vida». [39]

En la joven Arendt hay un doble movimiento, o una doble experiencia. Por un lado, todo lo que del mundo llega a ella se ensombrece en el fondo de su alma, quedando allí enquistado; por otro, el movimiento de sí misma al mundo está dominado por una pasión hacia lo extraordinario. Esta disposición tiene un eco incontestable en el romanticismo, sobre el cual Arendt escribiría al principio de su producción filosófica. La cuestión de base romántica es la de saber si alguien puede encontrar su lugar en el mundo (la misma cuestión que Arendt se plantea en «Sombras»): «Tomar parte en el mundo, aunque sólo sea por el saber, ser testigo de lo que en él ocurre, parece la mayor oportunidad que le es dada al hombre romántico». [40] A este propósito, un espíritu romántico lo sacrificará todo: convicciones, prestigio, fama. En este sentido, el mundo será una de las posibilidades del pensamiento, el cual puede anticipar las posibilidades de la realidad misma. Y al pretender hacer nacer una realidad nueva, la potencia del pensamiento devendrá *magia*. Pero es justamente eso lo que hace que toda confrontación con la realidad sea para el romántico algo insoportable, pues cualquier realidad resultará banal en comparación con esa mirada mágica e imaginaria que el romántico se conforma sobre las posibilidades del mundo. A pesar de ello, hay en el romanticismo un espíritu fundamental de revuelta, de deseo de cambio, es decir, de gestación de lo nuevo, de impulso hacia un nuevo comienzo. En Arendt, ese espíritu es el de la «radicalidad» de la que habla en su escrito «Sombras».

El romanticismo transforma el dominio de la vida interior en una posibilidad estética, pero será la filosofía de la existencia de Kierkegaard la que arrancará a la estética de ese dominio para constituirla en un problema existencial terrenal. De hecho, como señala Martin Jay, es en la *Existenzphilosophie* donde podemos encontrar el contexto más propicio para encajar las piezas de una filosofía tan asistemáticamente construida como la de Hannah Arendt. Según Jay, la filosofía de la existencia (de la Alemania de los años veinte) sostiene la interpretación filosófica que Arendt hace de los acontecimientos políticos hasta bastante después de que, en apariencia, abandonase ese contexto. [41] En su artículo de 1946 «¿Qué es la filosofía de la existencia?», Arendt dirá que, de Schelling a Jaspers, la *Existenzphilosophi*e alcanza «una conciencia hasta hoy no superada acerca de qué es la verdad de lo que se trata en la filosofía contemporánea». [42]

Muchos de los temas netamente arendtianos y sus convicciones fundamentales parecen anidar en este contexto, desde el énfasis dado a los «nuevos comienzos», que será la piedra de toque de toda su *filosofía de la natalidad,* [43] hasta el papel prioritario que concede a los hechos de la experiencia por encima de la pura contemplación; la importancia, heredada de Jaspers, que otorga a las formas de comunicación emanadas del diálogo y la conversación; o el gusto por el lenguaje, que provendrá de Heidegger. Será en *La condición humana,* su libro de antropología política, donde la politización de la *Existenzphilosophie* llegará al máximo de su explicitación. Así pues, de acuerdo con esta interpretación, sería Kierkegaard quien introdujo a Arendt en la filosofía y la sacó de su romanticismo juvenil. Más adelante, al escribir su brillante ensayo sobre Isak Dinesen, asumirá como suya la lección que la escritora danesa había, según ella, aprendido: «Que aunque se pueden relatar historias o escribir poemas sobre la vida, no se puede hacer la vida poética, vivirla como si fuera una obra de arte (como lo había hecho Goethe) o usarla para realizar una idea». [44] La vida puede contener una esencia o elixir, pero, en sí misma, la vida no es ni esencia ni elixir, y si uno la trata como tal, acabará poniendo trampas y obstáculos.

Escribir sobre Hannah Arendt es apasionante, pero también es un reto. Elisabeth Young-Bruehl señala en su biografía sobre Arendt que Heidegger solía decir que un gran pensador piensa sólo un pensamiento, o formula solamente una pregunta. Creo que eso mismo le pasó a Hannah Arendt. Como le escribió ella una vez a Richard Bernstein: «A veces pienso que todos tenemos solamente un pensamiento real en nuestras vidas y que todo lo que entonces hacemos son elaboraciones o variaciones sobre un mismo tema». [45] En el caso de Arendt, y pese a lo que diga acerca de lo inapropiado de vivir una vida como un arte, esa única pregunta, formulada de formas distintas, tiene que ver con la vida, con la vida que merece ser vivida como un nuevo comienzo, como facultad de puro inicio, como vida que no se instala en lo creado sino en el principio de la pura creación. Sin renunciar nunca a la necesidad de comprender, Arendt pone en marcha, en sus obras, un modo único de pensamiento, deliberadamente centrado en los acontecimientos de la historia; una modalidad de pensamiento que es comunicable y que evita perderse en especulaciones metafísicas.

Como iremos viendo, la reflexión de Arendt se articula en torno a una doble preocupación. Por un lado, pensar lo político fuera de toda referencia

a un absoluto, sea teológico o metafísico, natural o histórico; en segundo lugar, reconocer lo que cubre la acción humana cuando se articula según el exclusivo poder del puro comienzo. Si el pensamiento clásico relativizó el dominio político abriéndolo a una totalidad ordenada y trascendente, el pensamiento moderno y ésta es la coordenada en la que Arendt se mueve debe evitar la doble tentación de alienar lo político en el dominio de la totalidad o disolverlo en la esfera de lo social. En este sentido, la reflexión de Arendt, como dice Etienne Tassin, [46] reencuentra el sentido instituyente de la acción política sin ceder a las condiciones fundadoras de un pensamiento político tal y como quedaron formuladas en la filosofía política griega, especialmente la platónica. La posición de Arendt al respecto no deja dudas:

> Platón, el padre de la filosofía política de Occidente, intentó de maneras diversas oponerse a la polis y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo, sino de la filosofía, mediante la elaboración de una constitución dirigida a lo individual, constitución cuyas leyes correspondieran a las ideas, sólo accesibles a los filósofos. [47]

Para ello, Arendt se esfuerza en explorar la condición política de los hombres teniendo en cuenta tanto su dimensión humana como la institución del mundo común. Este mundo común expresa lo profundo del espacio político. Su filosofía se articula, entonces, en tres planos esenciales: el de una hermenéutica política, el de una crítica a la modernidad y el de una exploración (antropológica) de la condición humana. Todo ello se sostiene en una tesis central: «La actividad humana política central es la acción». [48] Y la condición de posibilidad de todo actuar humano es la pluralidad o, lo que es igual, la existencia de una esfera pública que abre espacios *entre* los hombres para que emerja la libertad como inicio o como comienzo. Pensar este comienzo, tal como lo exploró Arendt, es el tema de este libro.

Así que con este ensayo que entrego al lector no pretendo realizar una revisión completa ni sistemática de su pensamiento que se instala en la triple coordenada de la antropología, la filosofía y la política, pues semejante propósito desbordaría el objetivo que aquí me he propuesto, ahora que se acaba de cumplir el centenario de su nacimiento. En realidad, este libro tiene que ver con una *promesa* que en mí es ya antigua, una que me formulé cuando comencé a leer sus libros desde una sensibilidad situada, en cierto modo, fuera de un lugar nítidamente determinado, pues

por formación siempre me he movido entre la filosofía y la reflexión educativa. Siempre deseé escribir un ensayo sobre Arendt aunque, cada vez que lo intenté, una extraña sensación, mezcla de temor y respeto intelectual por la pensadora, me paralizaba.

Mi objetivo es ofrecer *una lectura* de Arendt, una que inevitablemente será el resultado de una experiencia muy personal como lector de sus escritos. No me atrevería a decir que este libro ofrece un «ensayo interpretativo» de Arendt y, sin embargo, lo que aquí ofrezco es una posible interpretación de algunos motivos a mi juicio centrales en su filosofía, temáticas que casi desde el principio me subyugaron y de las que nunca me he podido desprender. La obra de Arendt, su estilo de pensamiento y su escritura han mediado mi deseo en el orden intelectual. A veces, la genialidad de un pensador nos permite reunir, en unas pocas líneas, un mundo por venir. Consigue darnos un motivo para la inteligencia y abre espacios de sensibilidad que nosotros solos hemos de transitar con nuestros propios pasos. De un modo muy especial puedo decir, con toda la modestia de la que soy capaz, que Hannah Arendt me abrió esos espacios de inteligencia y sensibilidad, permitiéndome volver, una y otra vez, sobre aquello que me preocupaba cada vez que pensaba en los temas que he tratado en mi disciplina. Ofrezco aquí mi contribución al centenario de su nacimiento y mi forma particular de reconocerme en deuda con ella, simplemente como lector. Haberla leído no cumplió en mí un mero efecto de información, sino más bien un *efecto de formación*, o al menos eso creo.

La lectura de la obra de Arendt que aquí presento trata de resaltar algo que me parece de capital importancia para entender una posible filosofía de la vida, desde una antropología orientada hacia el nacimiento, o sea, hacia la facultad iniciar algo nuevo: lo que aquí ofrezco es una exposición de algunos aspectos que configuran su *filosofía de la natalidad* es ahí donde se concreta esa única pregunta por la vida que se formula Arendt, una filosofía que al mismo tiempo es una «filosofía de la vida» y una «filosofía del comienzo», de importantes consecuencias para una reflexión política después del advenimiento de los modernos totalitarismos. [49] Creo que estafilosofía presenta tres momentos que la sostienen, cada uno de los cuales contiene la memoria de algo que estamos a punto de olvidar.

El primer momento queda bien explicado por la expresión *amor mundi*. El edificio mental arendtiano se sostiene por una preocupación y una obligación por el mundo, por una *apertura* a las cosas del mundo. Este

amor mundi nos trae el recuerdo de la infancia del filosofar mismo, es decir, el asombro, la admiración (*thaumadzein*) del filósofo ante el hecho de que las cosas sean lo que son y como son. Arendt hace de ese *amor mundi*, de esa preocupación por los asuntos humanos, el centro de su perplejidad ante el fenómeno totalitario, que rompe con todas nuestras categorías filosófico-políticas y con nuestros criterios de juicio moral. Al intentar comprender lo que los totalitarismos introducen en el presente la «carga de nuestro tiempo», se da cuenta de que las categorías de pensamiento tradicionales ya no sirven. Se enfrenta, entonces, a una situación casi sin salida: hay que comprender algo nuevo pero, al mismo tiempo, no podemos servirnos de los conceptos filosóficos en los que hemos sido educados. Lejos de instalarse en el silencio, Arendt ilumina con su pensamiento un fenómeno que, pese a todo, es necesario comprender para reconciliarnos con el mundo.

El segundo momento trae a la memoria, no la experiencia de una perplejidad, sino la experiencia de la muerte en masa en el seno del universo concentracionario. Es un *memento mori*, pero no de la muerte como elemento de nuestra finitud, sino de la muerte *fabricada* en los campos del totalitarismo. Y se trata, también, de aquello a lo que nos enfrentamos: el ejercicio totalitario que consiste en volver *superflua* la vida humana. Encontramos aquí una particular filosofía de la historia, pero se trata de una en la que ya no cabe pensar la Historia según las categorías fundacionales de la modernidad continuidad, causalidad y progreso sino, más bien, como discontinuidad y como ruptura.

El tercer momento nos trae la memoria del comienzo como *natalidad*. Es el *memento vivere*, del cual el *memento nasci* es una absoluta singularidad. Frente al impulso totalitario de aniquilación de la vida a través de la destrucción en el hombre de cualquier rasgo de espontaneidad, Arendt subraya la idea de la *natalidad*, que es la condición ontológica de la *acción* como inicio de algo nuevo. Lo que los humanos, en condiciones de pluralidad, podemos hacer es, precisamente, comenzar algo nuevo con gestos, palabras y acciones. Aquí se encuentra la base de la antropología política arendtiana, las raíces mismas de su filosofía política, dentro de la cual ser un ciudadano es tanto como ser capaz de iniciar lo nuevo en la esfera pública la esfera destinada a aparecer ante los demás y tener derecho a «tener derechos». Las lecciones que la moderna experiencia totalitaria nos aporta, según Arendt, se resumen aquí en la necesidad de pensar por uno

mismo, en la importancia de las acciones concertadas en lo público esfera que hay que distinguir de lo simplemente social y en la obligación de practicar el *juicio político*, es decir, la obligación de pensar reflexivamente en ausencia de un fundamento universal para la actividad del pensamiento. El *homo politicus*, el animal político dotado de palabra, es, pues, el que comparte acciones y palabras, y forma su facultad de juicio reflexivo: «De hecho, considero que sólo se puede actuar concertadamente dirá Arendt y que sólo se puede pensar por sí mismo». [50]

La filosofía de Arendt se sostiene, pues, en una idea de la Historia como *crónica de lo extraordinario*, en la que el pensamiento mira hacia atrás hacia el pasado, para preservarlo pero sin la guía de la tradición, que está definitivamente rota en la época moderna. Por eso, Arendt presta particular importancia a una rememoración imaginativa. Se trata, también, de una filosofía a la que le importa una nueva noción de lo político, la revalorización de un ciudadano formado en las artes de la reflexión, la comprensión y el juicio político, porque una época de crisis no se puede afrontar desde juicios ya establecidos: «*Comprender* en la política nunca significa comprender al *otro* (sólo el amor sin mundo "comprende" al otro), sino entender el mundo común tal como éste aparece al otro. Si hay una virtud (sabiduría) típica del político, ésta es la capacidad de ver *todos* los aspectos de una cosa, es decir, la capacidad de verla tal como aparece a todos los afectados». [51] Y, por último, se trata de una filosofía encuadrada en una cultura de la formación *cultura animi* inscrita en la idea de que toda educación es acción o, lo que es lo mismo, la radical capacidad de iniciar y comenzar algo nuevo. Una cultura que establece una *pedagogía del mundo,* [52] una responsabilidad por proteger el elemento de novedad que todo recién llegado trae consigo y una protección, también, del mundo que, de no ser por la llegada de los nuevos, quedaría aniquilado.

La filosofía de Arendt tiene su propio recorrido, pero éste no es sistemático. Su viaje del pensamiento nos lleva desde la «natalidad» hasta la madurez del «juicio». Por eso, aunque siempre insistió en que la natalidad, como establecimiento de un nuevo comienzo, es una categoría política por excelencia, su pensamiento no concluye en un elogio de la inmadurez ni en una propuesta de la infancia como paradigma de lo adulto. En realidad, se trata de algo distinto: es el sistema totalitario el que constituye una poderosa máquina de empequeñecimiento de los adultos, un sistema perverso que, politizando todos los aspectos de la vida humana, al

mismo tiempo requiere la ayuda de individuos apáticos, carentes de reflexión y profundidad. La propuesta totalitaria es que la gente se olvide del abismo de la libertad, de la individualidad, que los sujetos abdiquen de su responsabilidad y, al final, dejando de ocuparse de las cuestiones políticas, abandonen definitivamente su preocupación por el cuidado de un mundo común. Al ejecutar sus crímenes, el nazismo también dañó una dimensión central de nuestro mundo. Arendt entendió finalmente algo que su amigo el poeta W. H. Auden describió en uno de sus poemas: «Con la madurez, sin embargo, nos damos cuenta de quién somos, cosa que no sucede en la infancia. Madurar significa cobrar conciencia de la necesidad, saber lo que se quiere y prepararse a pagar el precio que ello exige. El que fracasa es porque no sabe lo que quiere o porque le repugna el precio». [53]

Madrid, primavera de 2006

1. En la brecha del tiempo

El presente es la dimensión de la cercanía
y de la lejanía.

HANNAH ARENDT, *Diario filosófico*

En las lecciones que Martin Heidegger impartió en el curso 1951-1952, bajo el título *¿Qué significa pensar?,* podemos leer lo siguiente: «Aprendemos el pensamiento en la medida en que atendemos a lo que da a pensar». [54] Lo que más merece ser pensado es, precisamente, lo que nos da que pensar, el *acontecimiento*. Pues el pensamiento surge, en su máxima tensión, de las experiencias que lo conmueven. El pensar toma su asiento en la experiencia que el hombre hace en el mundo. Por eso, dice en otro momento Heidegger, «el que se dé un interés por la filosofía, todavía no es un testimonio fehaciente de la disposición a pensar». [55]

Al final de su vida, Arendt, cuya propia experiencia con el nazismo determinó tanto el estilo como muchos de los contenidos de su propia actividad pensante, fue plenamente consciente de la importancia de esas palabras de Heidegger: el interés filosófico no garantiza un pensar que se abra a lo que debe ser pensado, la actualidad de un presente desgarrado por la experiencia de los modernos totalitarismos. Su última e inacabada obra, *La vida del espíritu*, una investigación dedicada por entero a las actividades fundamentales de la vida de la mente el pensar, la voluntad, el juicio, da cuenta, desde la primera línea, de esa estrecha relación entre pensamiento y experiencia. [56]

Arendt señala en esta obra, publicada póstumamente, que fue el recuerdo de los crímenes por los que fue juzgado Adolf Eichmann [57] lo que evidencia que «el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención» constituye una actividad de primera importancia entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o lo condicionan frente a él. A Arendt le pareció clara la desproporción entre los crímenes cometidos por Eichmann y su absoluta *superficialidad*,

que se basaba más en su ausencia de pensamiento que en motivaciones «malignas». Esta incapacidad de Eichmann para pensar por sí mismo determinó la posibilidad del crimen cometido porque impidió que juzgase la situación y distinguiese entre lo que estaba bien y lo que estaba mal. El crimen fue ejecutado porque había que cumplir una orden, y esa orden era un «imperativo categórico» incuestionable. Eichmann era un ser humano «corriente» que había cometido los crímenes por los que fue condenado a muerte porque era eso lo que había que hacer, porque ésa era la orden que se le había encomendado y porque no pensó ni en lo que hacía ni en sus consecuencias. Evitó «reflexionar por sí mismo» más allá de los condicionamientos derivados del mandato recibido y, en consecuencia, fue incapaz de un mínimo juicio reflexivo de humanidad.

La distinción entre «conocer», por un lado, y «pensar», por otro, es para Arendt determinante, pues si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces «debemos poder "exigir" su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener». [58] Así pues, para causar un gran mal no es en absoluto necesario un «mal corazón»: basta con la banalidad derivada de una ausencia de pensamiento. Y la absoluta ausencia de pensamiento de Eichmann, unida a su superficialidad, nos enfrenta, dirá Arendt en «Questions de philosophie morale», al verdadero «problema moral» de nuestro tiempo, uno que no se refiere ya al «comportamiento de los nazis», sino a la conducta de aquellos que acataron las órdenes sin una sólida *convicción*. [59]

Estas tesis sobre la *banalidad del mal* de Arendt produjeron una reacción crítica inmediata en algunos sectores de la intelectualidad judía. El propio Hans Jonas, íntimo amigo de Arendt, reconoce en sus *Memorias* que por un breve lapso de tiempo rompió toda relación con ella. Tan pronto como leyó los primeros artículos enviados por Arendt al *New Yorker*, donde informaba del juicio de Eichmann, Jonas se sintió horrorizado:

> Hannah [Arendt] no relataba los hechos como Primo Levi, que estuvo allí, sino que se erigía en juez del comportamiento de seres humanos que se vieron en esa atroz situación: muy segura de sí misma, dejaba entrever, sin decirlo explícitamente, que ella, de haber estado allí, se hubiera comportado de un modo totalmente distinto. Cada vez me resultaba más difícil de perdonar, sobre todo cuando encima defendía la tesis de la «banalidad del mal», como si Eichmann fuera en el fondo un inocente que en realidad no sabía lo que se hacía, sino que cumplía fielmente aquello que se le había encomendado. [60]

Dejando aparte los muchos matices de la polémica en torno al libro de Arendt, [61] lo cierto es que le interesaba distinguir claramente entre la «maldad calculada» y el «mal banal» o desprovisto de razones. Consideraba que el «mal radical» es incastigable, en el sentido de que ningún castigo es el adecuado o guarda proporción con la enormidad del crimen cometido. Además, se trata de un crimen imperdonable y enraizado en motivos tan bajos que se encuentran más allá de la comprensión humana. Así, dirá enfáticamente en *Los orígenes del totalitarismo*:

> Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar. [62]

Es esta última característica la que el proceso de Eichmann puso en cuestión. En su libro, Arendt atribuye el rasgo de *superfluidad* a las motivaciones, pues cuando los motivos se hacen superfluos, el mal es banal. Para ella, el mal nunca es radical, pero no porque niegue la existencia de la maldad en sí, sino porque ni siquiera la maldad está arraigada en un defecto incomprensible y original. Así, en su polémica con Gershom Scholem, dice:

> Ahora, en efecto, pienso que el mal nunca es «radical», que sólo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un «desafío al pensamiento», como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar una cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la «banalidad del mal». Sólo el bien tiene profundidad y puede ser radical. [63]

En definitiva, a Arendt le puso sobre la pista de la controvertida cuestión implícita en la pregunta de Heidegger «¿Qué significa pensar?» un acontecimiento singular, pero atroz: la conducta de un hombre del todo ordinario, cuya ausencia de todo pensamiento y cuya banalidad contrastaban fuertemente con lo indecible y el horror de los crímenes por él cometidos. Se trataba, entonces, de ponerse a pensar los problemas morales nacidos de una experiencia concreta que iba contra la «sabiduría de los siglos». O, lo que es lo mismo: se trataba de seguir pensando, justamente, en el seno de una *brecha*, de una grieta o de una hendidura abierta en el mismo centro del tiempo, y de pensar esa grieta, que toma la forma de un

acontecimiento. Más ¿cómo pensar en ese espacio roto, en esa hendidura donde parece que el sujeto que piensa se instala en una especie de presente continuo? ¿Cómo pensar si el pasado que es un «ya-no» nos presiona al mismo tiempo que el futuro que es un «todavía-no»? ¿Cómo pensar y entender un acontecimiento que rompe con los fundamentos tradicionales (éticos, jurídicos, antropológicos, etcétera) que nos habían ayudado hasta ahora a orientarnos en el mundo, y también en el pensamiento?

Estas preguntas condicionan su método de investigación de las cuestiones que le preocupan. Como nunca se cansó de repetir, el caso es que nuestra situación es una en la que ninguno de los sistemas de pensamiento y ninguna de las grandes doctrinas transmitidas por los grandes pensadores parecen plausibles para los lectores contemporáneos. Esta situación, que resultaría penosa después de tantas muertes de la modernidad la muerte de Dios, de la metafísica, del positivismo, la muerte del hombre en los campos, sin embargo nos proporciona alguna ventaja, pues «puede permitirnos contemplar el pasado con ojos nuevos, sin la carga y la guía de tradición alguna y, por ello, disponer de una enorme riqueza de experiencias en bruto sin estar limitados por ninguna prescripción sobre cómo operar con estos tesoros». [64]

Sin la mediación de la tradición, el pensamiento sólo puede contar con la *experiencia* de lo que acontece y el individuo, entonces, se ve obligado a enfrentarse a los acontecimientos sin la mediación de aquélla: «Mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrero indicador exclusivo que determina el rumbo». [65] El pensamiento deviene experiencia y ésta, a su vez, promueve la actividad pensante. El pensar es apertura a la experiencia, que es la que da que pensar. Mas, ¿cómo pensar? ¿Cómo hacer filosofía si la tradición está rota? Y, por otro lado, ¿no contradice cualquier apelación a un «método» el singular estilo del pensar arendtiano? Éstas son preguntas del todo legítimas y, sin embargo, Arendt tenía una forma de trabajar como filósofa. Disponía de un cierto método, en el sentido en que lo es cualquier vía de trabajo intelectual: un camino, una senda posible para plantearse un conjunto de cuestiones. Como veremos un poco más adelante, este método era a la vez conceptual y lingüístico, pues Hannah Arendt apreciaba sobre todo el lenguaje, algo que había aprendido, entre otros, de Heidegger, Benjamin o Broch, todos ellos pensadores en cierto modo «poéticos», como lo era ella misma; pensadores que gozaban de una intensa y apasionada

relación de amor con el lenguaje. De ellos aprendió un modo de pensar poético, como de Jaspers aprendería una cierta idea de la *humanitas*, una preocupación o «amor por el mundo».

Para entender la naturaleza de ese método de trabajo filosófico y comprender el sentido que atribuye a la actividad del pensar en el seno de una tradición rota, es conveniente ahora resituar por unos instantes a la Arendt «filósofa» o, como ella prefería decir de sí misma, «pensadora». Hannah Arendt pertenece a una generación de pensadores que durante mucho tiempo, a juicio de los filósofos de la política de generaciones posteriores, poco o casi nada pudieron aportar al progreso de la disciplina, al menos desde el punto de vista de la dirección que ésta llegaría a adoptar a partir de la década de los años setenta del siglo XX, tras la publicación de obras como *Una teoría de la justicia*, de John Rawls. La generación de filósofos e historiadores de la política de las décadas de los años cincuenta y sesenta entre los que hay que incluir, junto a Arendt, a Michael Oakeshott, Leo Strauss o Isaiah Berlin, entre otros desplegó una actividad intelectual enormemente fecunda, mostrando con sus obras que la filosofía política, más que muerta o en decadencia, gozaba de una gran vitalidad. Como comenta Bikhu Parekh, «gracias a su profundo conocimiento de la historia y la civilización europeas, su filosofía política exhibió un gran dominio cultural, al mismo tiempo que mantuvo un fuerte compromiso, rayano en el narcisismo, con los valores de esa civilización». [66]

De manera destacada, Arendt fue una pensadora de su tiempo, un «animal pensante» que poco a poco iría descubriendo su condición de «animal político». Para ella, pensar es vivir, y vivir es tener que pensar. Y no hay pensamiento sin riesgo. Pensar, como vivir, es *exponerse*: «La necesidad de pensar sólo se puede satisfacer pensando, y los pensamientos que tuve ayer satisfarán hoy este deseo sólo porque los puedo pesar "de nuevo"». [67] Ambos rasgos pensamiento y acción política están unidos a las ideas del *respeto intelectual* porque es ahí donde se encuentra la base del diálogo y la amistad que permite compartir la vida mental y la *confianza* en que los hombres que pueblan la Tierra son capaces de realizar, con sus acciones y palabras, sus propios milagros en la esfera pública, en un mundo destinado a ser compartido por personas a la vez iguales y distintas entre sí.

La obra de Arendt no deja a casi nadie indiferente. Muchos pensadores e intelectuales han criticado sus planteamientos; los filósofos, acusándola de haberse preocupado más por el análisis de los acontecimientos de su tiempo

que por exponer los fundamentos del saber Arendt siempre pensó que el pensamiento debía dirigirse a la formación de la opinión, en vez de al descubrimiento del *Ser* y de la inmutable *Verdad*, y los politólogos, por el contrario, rechazando su forma excesivamente abstracta de plantearse las cuestiones políticas. En todo caso, ambos puntos de vista confirman su condición intelectual de *apátrida*, tal y como ella misma llega a decirlo, en otra entrevista, al ser preguntada por su posición en la teoría política: «No lo sé. Realmente no lo sé y nunca lo he sabido [...] No estoy en ninguna parte». [68]

Por no estar en ninguna parte, de hecho, Arendt podía desplazarse y viajar con su mente a cualquier sitio, sin la pesada carga de los prejuicios que tenía, por supuesto, como ser humano, pero de los que podía desprenderse con suma facilidad. En el acto del pensar, Arendt «va y viene», «hace y deshace», como Penélope con su labor: «La tarea de pensar es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior». [69] Arendt piensa, y en el viaje de su pensar simplemente está *a la espera*. Hace y deshace, va y viene, pero espera, atiende, lo considera todo, lo guarda todo, no se desprende de casi nada, porque cualquier idea le puede servir para más tarde. En su forma de pensar, Arendt es así eminentemente conservadora: lo guarda todo, lo conserva todo, por pura responsabilidad y cautela por el futuro. «La esencia de esta forma de pensar dice Carol Brightam en la introducción a su correspondencia con Mary McCarthy es su capacidad para ver el mundo con más nitidez y no conformarse solamente con la experiencia que tenemos del mundo, para despojarlo de la superstición, el sentimiento y el ropaje de la teoría.» [70] En este punto, el pensar de Arendt es uno que se responsabiliza de *lo que* piensa, *cómo* lo piensa y *desde dónde* lo piensa. Porque es un pensar arraigado en el mundo en el que tales experiencias impactan. Su pensar es una actividad que busca atraer la filosofía al *sentido común*, bajar la filosofía a la Tierra, filosofar mientras se construye el mundo y la ciudad en la que habitan los hombres y las mujeres. Como le escribe a Mary McCarthy en 1954: «El sentido común (el *bon sens*) es una especie de sexto sentido a través del cual todos los datos sensitivos particulares, proporcionados por los cinco sentidos, encajan en un mundo común, un mundo que podemos compartir con los demás, tener en común con ellos». [71]

La filosofía de Arendt, como hemos dicho, es una filosofía arraigada en la experiencia y, por tanto, en la historia, pero en una historia afectada por la *discontinuidad*.

El mundo que le da a pensar a Arendt, y que ella busca amar, no es lo que preexiste al nacimiento y aquello con lo que nos encontramos, sino también, sobre todo, lo que los hombres que lo habitan hacen con él. El mundo es un gran escenario donde los hombres, en su fascinante y extraña pluralidad, aparecen una y otra vez; donde con sus gestos, acciones y palabras confirman el dato incontrovertible de su nacimiento. El espacio de lo *visible* es una categoría central en el pensamiento de Arendt. El escenario del mundo, como la escena de la política, tiene mucho que ver con las «artes interpretativas», pues «los intérpretes bailarines, actores, instrumentistas y demás necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo, tal como los hombres de acción necesitan la presencia de otros ante los cuales mostrarse; para unos y para otros es preciso un espacio público organizado donde cumplir su "trabajo", y unos y otros dependen de los demás para la propia ejecución». [72]

Ahora bien, la época moderna ha originado sus consecuencias. Una de ellas es, desde luego, el régimen de dominación totalitario, que transforma una parte de la humanidad en una *vida superflua*, en un *residuo* despreciable y aniquilable. Los campos de concentración y exterminio son el gran laboratorio de experimentación destinado a aniquilar al hombre no sin haber anulado antes todo rastro de *espontaneidad*. Pero la época moderna es, también, la época en la que las diferencias entre lo público y lo privado quedaron diluidas en beneficio de lo que Arendt denomina el «auge de lo social». Lo social es un espacio donde lo privado puede hacerse público y lo público se introduce en lo privado hasta el punto de que la apuesta por la conducta normalizada predomina sobre la acción espontánea. Éstas son las «condiciones contemporáneas» del pensamiento o, lo que es lo mismo, los acontecimientos que determinan un nuevo estilo de pensar filosófico. Y estas condiciones introducen una incisión en el mundo, abriendo una brecha en el tiempo (entre el pasado y el futuro). Es ahí donde el hombre debe aprender a pensar por sí mismo y es la razón por la cual la filosofía deja de ser una actividad específica de un pensador profesional aislado, en su torre de marfil, de los asuntos humanos.

Arendt quiso aprender en qué tenía que consistir ese ejercicio del pensar en la brecha del tiempo. En sus reflexiones sobre la *acción*, una de las

actividades humanas específicas de la *vita activa*, que es la que nos permite iniciar algo nuevo, se inspira en categorías como la noción griega de *praxis,* aunque su propósito no es recuperar ese concepto tal y como fue pensado por los griegos, sino destilar algo de su original significado: la acción sólo existe en la actualización de su propia experiencia. La facultad de comenzar o de iniciar algo nuevo en el mundo, lejos de pretender recuperar nostálgicamente el ideal de la *praxis*, esconde en realidad una voluntad incomparable por comprender. Arendt nunca pretendió reponer escenarios históricos antiguos, ni la *polis* griega ni el escenario de los revolucionarios americanos. Su lectura del pasado está basada en una suerte de *rememoración* y en una especie muy singular de actitud fenomenológica. Sabe que la tentativa de recuperación de los conceptos del pasado está destinada al fracaso, porque los totalitarismos rompieron la continuidad de la tradición del pensamiento occidental.

En el ámbito de la historia, el nuevo comienzo suele denominarse «Revolución», y aunque los revolucionarios han perdido parte de su crédito, sin embargo ha perseverado el mito del instante fulgurante en el que todo parece empezar de nuevo. Como observa Rüdiger Safranski, los acontecimientos históricos más impactantes poseen ese *pathos* característico del punto cero, del instante del comienzo. Y es que «un nuevo comienzo equivale a una posibilidad de transformación, un acto de libertad». [73] La filosofía tiene mucho que ver con el «arte del comenzar», y Arendt se hizo muy pronto consciente de ello. Pues la filosofía implica la posibilidad de tener que comenzar siempre con algo nuevo. A diferencia de las ciencias positivas, es difícil que en filosofía se dé el *progreso*. Apenas hay un depósito de saber acumulado al que poder recurrir y sobre el que construir algo. Pues los acontecimientos demoledores de la historia, por ser tales, a menudo rompen la continuidad de la tradición y, por tanto, tornan imposible ese saber acumulado. La filosofía, entonces, más que descubrir nuevos hechos, *interpreta* la vida del hombre dentro de esos hechos. Siempre se hace necesario cambiar la orientación, porque la realidad cambia y porque es necesario seguir pensando, seguir comprendiendo, seguir interpretando. Estas ideas parecen ir contra el hecho de que la filosofía haya solido concebirse como el aprendizaje de la muerte, que es un cierto final, más que un comienzo. Pero ésa es la tradición platónica, que, como veremos, ocasionó una rivalidad entre la filosofía y la esfera de los asuntos humanos. Ahora bien, si, como sugiere Safranski, la filosofía

siempre está comenzando algo nuevo, lo suyo es que se torne especialista en los comienzos, en los inicios. Se trata, entonces, de que la filosofía investigue los llamados *a prioris*, los fundamentos del conocimiento. Así procedieron Kant y los neokantianos, quienes asentaron un estilo filosófico que la filosofía posterior hizo suyo hasta convertir a la filosofía misma en una teoría de la ciencia, entendida como metateoría del conocimiento científico. Safranski señala muy bien cómo Heidegger se rebela contra este empequeñecimiento de la filosofía. Para él, la filosofía ha de ser «iniciadora». En la estela de Heidegger, Arendt pensará también que el comienzo es algo filosóficamente pensable, aunque sus consecuencias tienen un alcance, sobre todo, desde el punto de vista de la reflexión política. El punto de partida de Arendt no será ya la experiencia de la muerte, sino la del nacimiento: «El deseo de inmortalidad terrestre es blasfemo, no porque quiera eliminar la muerte, sino porque niega el *nacimiento*». [74]

Lo que ella pretende, y esto resulta crucial entenderlo cuanto antes, es explorar la huella de los conceptos políticos hasta reencontrarse con las experiencias históricas concretas que dieron vida a los mismos. Tanto en *Los orígenes del totalitarismo*, como en *La condición humana*, Arendt aplica su particular versión de una especie de «fenomenología», un método filosófico que a menudo denominó «análisis conceptual» y que consistía en averiguar de dónde vienen los conceptos. Ayudándose tanto del «análisis lingüístico» como de la «filología», Arendt intenta dos cosas: en primer lugar, perseguir las huellas de los conceptos filosóficos hasta las experiencias históricas concretas, generalmente políticas, que les dieron vida. Y, en segundo término, evaluar hasta qué punto un determinado concepto se había alejado o no de sus orígenes, señalando puntos de discusión conceptual. Esto lo hace «aislando conceptos, siguiéndoles la pista, enmarcándolos y después ampliando, profundizando en los marcos, haciendo nuevas distinciones, aclarando y, finalmente, volviendo a enmarcar». [75] Este modo de proceder es, esencialmente heideggeriano. Merece la pena detenerse en este punto.

Como ya dijimos, Arendt asiste en 1924-1925 a un curso de Heidegger sobre el *Sofista* de Platón. En este curso, como recuerda Jacques Taminiaux, [76] Heidegger recurre a la distinción aristotélica entre la *poíesis* actividad orientada a un objetivo externo al agente, y en la cual interviene la *techné* como saber-hacer guiado por una idea de lo que trata de producir, y la

praxis, que no tiene más propósito que perfeccionar al agente en tanto que tal, y en la que interviene el saber práctico de la *phrónesis.* Heidegger recurre a esta distinción para establecer que la *sophia* forma eminente de *theoria* o contemplación es una suerte de *praxis,* y para indicar que la *sophia* no es otra cosa que el ser propio de quien actúa. Este análisis prepara la distinción entre los dos modos fundamentales de «desvelamiento» del *Dasein* heideggeriano: el modo inauténtico, que se revela en la instrumentalidad, y el modo auténtico, que se dirige al Quién. El *Dasein* es el único de todos los entes que tiene la posibilidad de plantear la cuestión del *Ser* a partir de su propia existencia, de su ser propio, siendo «existir» un estar expuesto y arrojado al mundo. Por eso es *trascendencia* hacia el mundo. La peculiaridad del análisis de Heidegger, y ésta es la cuestión que nos interesa destacar, consiste en que intentará mostrar que de Platón a Nietzsche toda la metafísica occidental, al concebir el *Ser* como presencia constante y disponible, transfirió sobre el *Ser* la experiencia cotidiana de la instrumentalidad. Arendt se apropiará de esta intuición de Heidegger y de su trabajo de desmantelamiento de la tradición filosófica, para establecer su propia distinción entre el *homo faber* y el hombre de la acción, el *homo politicus*. [77] Lo que hará Heidegger, y aquí se encuentran las bases del método arendtiano, es una lectura de la tradición filosófica como si nunca nadie la hubiese hecho antes. Destruye la tradición para desvelar el espíritu original de significación:

> Si se quiere que la pregunta por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos en ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas. [78]

En *La condición humana*, este método lleva a subrayar la importancia de la «natalidad» como categoría política y a establecer una determinada crítica de la modernidad; [79] en *Los orígenes del totalitarismo,* la aplicación de este método conduce a desentrañar el núcleo central de la experiencia totalitaria, cuya esencia se encuentra en el principio totalitario de «todo es posible», es decir, en la transformación de la vida humana en vida superflua. [80] Arendt, por tanto, no miraba al pasado con nostalgia. Su propósito fue apoyarse en tales configuraciones históricas con el objeto de purificar nuestra forma de encarar el presente y los conceptos con los que lo

pensamos. Mira hacia atrás para comprender mejor y para aprender cómo debemos pensar en la herida abierta en el tiempo.

Cuando piensa, Arendt lo hace desde la conciencia de quien sabe que el pensar sólo puede adoptar una forma después de la barbarie: el *ensayo*. Para ella, la filosofía política es un *ejercicio de pensamiento*. En el «Prefacio» a *Entre el pasado y el futuro*, deja muy claro este aspecto, que afecta no sólo a su estilo de pensamiento sino a su escritura. Al referirse al tipo de «ejercicios de reflexión política» que tiene en mente, señala:

> Se trata de ejercicios de pensamiento político, tal como surge de la realidad de los incidentes políticos (aunque esos incidentes se mencionan sólo de manera ocasional) [...] Estos ejercicios se mueven entre el pasado y el futuro, razón por la cual contienen tanto críticas como experimentos, pero los experimentos no procuran dibujar una especie de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no busca un «desprestigio» [...] Me parece, y espero que el lector esté de acuerdo, que el ensayo como forma literaria posee una afinidad natural con los ejercicios que tengo en mente. [81]

Ésta es una de las grandes aportaciones de Arendt, un rasgo de su heterodoxo estilo de pensar. Como dice Brightman, «sus lecturas de la filosofía y la historia occidentales [...] son hoy muy pertinentes precisamente porque nos invitan a pensar para nosotros mismos. No *por* nosotros mismos». [82] Como la misma Arendt decía en respuesta a una serie de preguntas que le formularon en un congreso sobre su pensamiento celebrado en el año 1972: «Siempre pensé que uno tiene que ponerse a pensar como si nadie hubiera pensado antes, para luego empezar a aprender de todos los demás». [83] A esta modalidad de pensamiento la llamó Arendt *Denken ohne Geländer*: «pensar sin barreras», un pensar sin fundamentos, en ausencia de un punto de referencia fijo y claro, precisamente porque tal punto de referencia se vio profundamente erosionado en los campos de exterminio.

El pensamiento, en su ejercicio, no deja de tener efecto sobre el sujeto pensante y posee una honda significación política en la medida en que plantea las modalidades de inserción del pensamiento en el espacio y el tiempo comunes del mundo. Siempre se piensa, en realidad, lo que está *ausente*: «El pensamiento piensa el presente, el juicio juzga lo pasado, la voluntad quiere lo futuro. Todo es ausente, pues el presente no existe. Por eso es objeto de pensamiento: *lo que es siempre*». [84] En la anotación que hace en noviembre de 1969 en su *Diario*, se extiende más sobre este tema. El presente, dice, se actualiza siempre como un «espacio» de tiempo,

escapando a la fugacidad de la sucesión de los *ahoras* solamente en el pensamiento. Y, sin embargo, «en el recuerdo todo eso está resumido como si hubiera sido *un* presente. Sin pensamiento no hay ningún presente. Y sin presente no hay ni pasado ni futuro, que, *como tales*, sólo se constituyen en el recuerdo y la esperanza pensantes». [85]

Nos encontramos en una situación que debemos aceptar como objeto de un nuevo pensar, una situación que otros, antes que ella, ya aceptaron e imaginaron, o todavía más, adelantaron como es el caso de Franz Kafka en su crítica a la burocracia total y el espíritu encarnado por el «funcionario»: «Lo grandioso de la obra de Kafka radica en que hoy resulta tan estremecedora como entonces: la realidad de las cámaras de gas no ha hecho perder su inmediatez al horror de *En la colonia penitenciaria*». [86] Pero lo que para Kafka cuenta no es la «realidad», sino la «verdad», apostilla Arendt. En este sentido, el juicio de la obra de Kafka como surrealista yerra en lo fundamental. Su técnica es algo así como la «construcción de maquetas»: Kafka dibuja los planos del mundo existente, pero «para entender las maquetas de Kafka, el lector necesita las mismas dosis de imaginación que hicieron posible su construcción, y lo que hace posible esa comprensión a partir de la imaginación es el hecho de que no se trata de fantasías libres, sino de resultados de una actividad intelectual, que Kafka utiliza como piezas para sus construcciones». [87]

El resultado es que en Kafka observamos que un escritor exige de sus lectores el ejercicio de la misma actividad en la que su obra se basa: la *imaginación*. Así que ni el *lector pasivo* educado en la tradición novelística hegemónica, cuya tarea consiste en identificarse con alguno de los personajes, ni el *lector curioso,* que busca en la lectura un mundo que sustituya al mundo cotidiano que le resulta decepcionante, ni el *lector ilustrado*, que busca enseñanzas en sus lecturas, entenderán un ápice de la obra de Kafka, cuyo tema es el drama trágico de la sociedad moderna del siglo XX: «Sólo el lector que, sea por los motivos que sea, vaya él mismo en busca de la verdad, aunque sea de una manera del todo indefinida, sabrá apreciar las maquetas de Kafka, y se sentirá agradecido cuando en una sola página o quizá en una sola frase se le haga visible de repente la estructura desnuda de un suceso trivial». [88] En la lectura, como en la actividad del pensar, el sujeto se enfrenta a una *ausencia*, pues el pensar se ocupa de objetos que no puede sino *re-presentar*. Un objeto de pensamiento, insistirá Arendt, es siempre un objeto de representación, un objeto que sólo se halla

presente gracias a la imaginación, un objeto que se hace presente en forma de imagen. Si el objeto está muy cerca, si por tanto está al alcance de los sentidos y es en cierto modo visible, será entonces impensable. Para que podamos pensar algo o a alguien, es necesaria cierta distancia, pues la cercanía de los objetos emborrona la mirada.

Kafka exige de sus lectores ese mismo esfuerzo de imaginación. Los personajes de sus novelas luchan al principio contra una estructura burocrática en forma de laberinto que no comprenden y que, en realidad, no estarán en disposición de entender jamás. Acaban siendo «educados» por esa estructura, y el final siempre es básicamente el mismo: sujetos sin identidad y sin nombre, acusados gratuitamente por una falta que no cometieron, buscan desesperadamente una razón, una culpa o un castigo que los justifique ante ellos mismos proporcionándoles algún tipo de paz, después de tanto cansancio, fatiga y acoso incomprensible.

Ninguno de nosotros quisiera estar en el papel de los personajes de Kafka, pero quizá sí podemos identificarnos con lo que el propio Kafka buscaba: «Lo que buscaba era un mundo posible, construido por seres humanos, en el que las acciones del hombre dependieran exclusivamente de él, de su propia espontaneidad, y en el que la sociedad humana se rigiera por leyes humanas, y no por poderes misteriosos, fueran de naturaleza superior o inferior». [89] De un mundo así Kafka, como quizá cada uno de nosotros, no querría sentirse aparte, ni excluido, ni marginado. No sentirse marginado de un mundo de estas características es ser ciudadano de ese mundo, es ser un ciudadano de un mundo construido por los hombres, en razón de esos mismos hombres, y no de una ideología total que lo englobe todo, anulando diferencias. En suma: un miembro de la comunidad.

Arendt reconoce esta «herencia legada sin ningún testamento» por decirlo en los términos del poeta René Char, al que tanto admiró de escritores como Kafka, a quien cita tanto en el «Prefacio» de *Entre el pasado y el futuro* para ilustrar su propia posición, como en el transcurso de su investigación *La vida del espíritu.* [90] El fragmento del relato de Kafka es el siguiente:

> [Él] tiene dos enemigos: el primero le amenaza por detrás, desde los orígenes. El segundo le cierra el camino hacia adelante. Lucha con ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarle hacia adelante, y de la misma manera el segundo le apoya en su lucha contra el primero, le empuja hacia atrás. Pero esto es solamente teórico. Porque aparte de los adversarios, también existe él, ¿y quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que en un momento de descuido para ello hace falta una noche inimaginablemente oscura

> pueda escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los combatientes, como árbitro. [91]

Tal y como Arendt interpreta el texto de Kafka, «Él», nosotros mismos, estamos en el intervalo, «entre» el pasado y el futuro, en un espacio «entre» dos fuerzas que nos presionan con igual intensidad: «Sin el hombre no habría ningún tiempo [...] el hombre es el presente en el que se separan el pasado y el futuro, el pasado (Kafka) que empuja hacia delante, y el futuro que parece rechazar», escribe en noviembre de 1969 en su *Diario filosófico.* [92] Para nosotros, de acuerdo con esta doble presión, el tiempo ya no puede ser percibido como un continuo, un flujo de sucesión ininterrumpida, sino un tiempo escindido por la mitad, justo en el punto en el que «Él» se yergue. El espacio intermedio, el «entre» que surge en el espacio abierto entre pasado y futuro, se actualiza en el pensamiento. Pasado y futuro serían invisibles sin el pensamiento. Desde esta particular posición, nuestro punto de mira no es ya el presente, sino una fractura abierta en el presente, lo que hace actual el propio presente, lo que lo transforma en un acontecimiento del pensamiento. Esta herida es la que Arendt interpretará como la grieta que crea las condiciones contemporáneas del pensamiento, unas condiciones que ya no son sólo puras condiciones mentales, sino acontecimientos cargados de consecuencias estrictamente políticas desde el advenimiento de Auschwitz. Maurice Blanchot, en un estudio sobre Kafka, se ha referido a la *voz narrativa* a partir del análisis del «Él» neutro diciendo que «Él» es el hecho de lo que tiene lugar cuando se cuenta. Escribir y, por tanto, narrar es pasar del *Yo* al *Él* incaracterizable. El lejano narrador épico, por ejemplo, relata las hazañas que se produjeron y que «Él» parece reproducir, las hubiese presenciado o no. Así, *el narrador* es «*Él*», el mismo que relata no el historiador profesional, sino *el narrador* cuyo canto es la extensión en que por la presencia de un recuerdo «viene a la palabra el acontecimiento que allí ocurre». [93]

Concebir el pensamiento como ejercicio de reflexión, como puro ensayo y tentativa de comprensión en la brecha abierta en el tiempo, equivale, en primer lugar, a tener que darse cuenta de que todo pensar se despliega como «interrogación» más que como respuesta. Pero, en segundo término, dado que la brecha del tiempo se yergue como consecuencia de la ruptura de la tradición y sus mediaciones, es necesario reactualizar la condición admirativa original que es el acta de nacimiento de todo filosofar

(*thaumadzein*). Son necesarias tanto la pregunta como la perplejidad o, lo que es lo mismo, confrontarse y abrirse a un mundo, entendido como acontecimiento del propio pensamiento. Por eso es necesario juzgar, decidir y pensar de nuevo y lo nuevo. La tradición de la filosofía occidental, de orientación platónica, no será de ayuda en opinión de Arendt. Pues de esa tradición la filosofía deviene teoría, ciencia o ideología. Más bien, como veremos con detalle, el modelo es el interrogante socrático, cuyos diálogos aporéticos, más que pedagógicos, buscan la interrogación del interlocutor, en vez de una respuesta definitiva, en el seno de una conversación.

La herencia que nos ha sido legada «sin ningún testamento» implica que lo que tenemos es algo que hemos recibido, pero no a través de la tradición, porque ésta se ha roto en algún momento del tiempo. Nos hemos desligado de la memoria. Al decir que ningún testamento nos legó la herencia que recibimos, Arendt interpreta que el poeta alude al «anonimato» del «tesoro perdido». Todo testamento indica que quien lo recibe dispone de algo que se le ha transmitido desde el pasado hacia el futuro. Pero sin testamento o sea, sin tradición nuestra situación es otra: parece que no existe ya una «continuidad voluntaria» en el tiempo y, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro. El tesoro, señala Arendt, no se perdió por circunstancias históricas, sino porque ninguna tradición había previsto su aparición. La pérdida de este tesoro se consuma por el «olvido», «por un fallo de la memoria no sólo de los herederos sino también, por decirlo así, de los actores, de los testigos, de quienes por un instante fugaz sostuvieron el tesoro en la palma de sus manos, en pocas palabras, de los propios seres humanos». [94] El tesoro perdido era, sin duda, la *resistencia*, era lo que se habían encontrado, sin haberlo previsto, quienes lucharon contra algo más que una tiranía; lo que hallaron quienes, en esa lucha, con el ejercicio de su libertad, comenzaron a crear un espacio público, un espacio de mediación donde apareció la libertad. Paradójicamente, el totalitarismo, creó las condiciones para la aparición de la libertad como una categoría política, como aquello que surge cuando los hombres actúan juntos en público.

Desde sus primeros escritos hasta su último e inacabado libro *La vida del espíritu*, que había sido concebido como complemento de *La condición humana*, la trayectoria intelectual de Arendt estuvo animada por lo que, de acuerdo tanto con Lessing como con Kant, denominó *Selbstdenken*: «pensamiento propio» e «independiente». Se trata de la llama de la sabiduría filosófica y del pensamiento libre, una luz que gráficamente la

propia Arendt describe en el prefacio de *Hombres en tiempos de oscuridad* de este modo: «Incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, y que esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil, que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y en sus obras». [95]

Del mismo modo, podríamos nosotros esperar cierta luz del pensamiento de Arendt para orientarnos en nuestros propios «tiempos sombríos». Desde luego, no se puede resumir en unas pocas líneas ni esa luz que emana de la obra arendtiana, ni el conjunto de influencias que Arendt recibe de otros pensadores, influencias que forman el continente sumergido que sostiene el edificio completo de su pensamiento. Así, es claro que la huella de Heidegger se deja sentir en diversos temas propiamente arendtianos, como la relación de los conceptos con la experiencia humana, la importancia del lenguaje y la interpretación de la «acción» como revelación del agente. Sin embargo, más allá del aspecto personal y «sentimental» de la relación Arendt-Heidegger, la relación de la discípula con su profesor, en el terreno intelectual, pese a las inevitables resonancias de algunos temas heideggerianos en ella, fue controvertida y no siguió una trayectoria siempre igual a lo largo de su vida.

En un texto publicado en 1948, titulado «Heidegger y el existencialismo», ya nos advierte de «no tomar demasiado en serio» la filosofía de aquél. En cierto sentido, dice Arendt, Heidegger resulta mucho más revolucionario que Jaspers en su intento de restituir una ontología a pesar y en contra de Kant, tentativa que ocasiona una verdadera transformación de la terminología filosófica al uso. Pero es precisamente esto lo que ha resultado perjudicial a la hora de valorar en sus justos términos su filosofía. No hay motivos para no tomarse en serio su intento de fundar una nueva ontología una meditación sobre el *Ser*, pero, añade, quizá la cuestión es si no se ha tomado improcedentemente en serio su propia filosofía:

> En efecto, Heidegger ha hecho con su actuación política todo lo que estaba en su mano para prevenirnos de tomarle demasiado en serio. Teniendo en cuenta lo cómico que es realmente este proceso y que el pensamiento político ha tocado fondo en las universidades alemanas de una manera no menos real, se nos plantea aquí la cuestión de si no deberíamos despreocuparnos del todo de este tema. [96]

Arendt, como hemos notado ya, siguió a Heidegger en su intento de ruptura con el pensamiento filosófico metafísico. Para ambos, la relación del hombre con el mundo no es principalmente de tipo cognoscitivo o teórico. Más bien, se trata de una relación de «cuidado», [97] se trata de una relación que convoca la capacidad humana para la «atención» y para la «acción». Pero hay diferencias significativas entre ambos. Rüdiger Safranski, en su libro *Martin Heidegger. Un maestro de Alemania*, ha destacado este punto. Para el Heidegger de *Ser y tiempo,* la esfera pública (o «publicidad») lo oscurece todo: «La publicidad escribe oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera». la esfera pública (o «publicidad») lo oscurece todo: «La publicidad –escribe– oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera». [98] La autenticidad del pensamiento, en Heidegger, elude lo que para la misma Arendt es la condición humana básica de la política (de lo público): la *pluralidad*. Para ella resulta claro que la autenticidad del pensamiento se da allí donde se toma en serio la pluralidad de los hombres. Sin pluralidad no hay condición humana de un mundo común, ni tampoco espacio público donde aparecer ante los otros, donde intercambiar opiniones y «contar» el mundo. De hecho, sabemos que los totalitarismos inventan estrategias para «dominar» e incluso eliminar la opinión pública y el juicio político de la gente. De un modo todavía más determinante: todo pensamiento que elude lo plural, afirmándose en el singular como lo único, resulta una traición de la filosofía a la política.

Es cierto que tanto ella como su maestro tratan de buscar en el mundo griego un escenario original en el que basar la autoridad de lo que piensan. Pero la lectura que hacen de algunos aspectos de ese escenario es distinta. Por ejemplo, la lectura que hacen del mito de la caverna. Heidegger es platónico, Arendt socrática. Allí donde Heidegger devalúa la «habladuría» de los encadenados, [99] que no pueden ver sino las *apariencias*, Arendt la ensalza. Para ella, la traición consiste en olvidar ese mundo de apariencias, ese mundo de la conversación y del intercambio de opiniones entre los hombres. Es esa habilidad para la acción concertada, para la conversación, lo que confiere al mundo, y al mundo del pensamiento, la autenticidad también anhelada por Heidegger. En el discurso sobre Lessing de 1959 lo dice Arendt muy claro al señalar que el mundo se tornaría inhumano a

menos que fuese constantemente comentado entre los hombres, es decir: hablado, conversado. [100]

En un ensayo de los años cincuenta, Arendt escribió que «es casi imposible ofrecer una explicación del pensamiento de Heidegger que pueda tener relevancia política sin un elaborado estudio y análisis de su concepto del mundo». [101] En Heidegger las categorías fundamentales de su analítica existencial no acaban de iluminar esta pluralidad: «La incapacidad de Heidegger para articular la condición humana de la pluralidad le llevó a desarrollar una concepción de la mismidad radicalmente aislada, desde cuyo punto de vista una disolución igualmente radical en un "todo", en un movimiento político de masas, parecería plausible». [102] El aislamiento radical del individuo hace que sea susceptible de ser absorbido por colectividades. La incapacidad de Heidegger de pasar del «ser-en-el-mundo» a la pluralidad humana se debe, así, a la ausencia, en su pensamiento, de un concepto de acción como interacción. Las categorías centrales de su analítica existencial son actividades referidas, de modo principal, a la manipulación de objetos, a la generación de estados de cosas en el mundo. Dentro de este marco, no parece haber lugar para pensar acciones como la «generosidad», la «codicia», la «amistad», la «traición» o la «hostilidad»:

> Las categorías filosóficas de actividad que dominan en *Ser y tiempo*, o bien son de actividad instrumental y se refieren a formas de hacer o de provocar algo en el mundo, o bien son categorías que revelan un existencialismo de muerte, culpa, resolución y postración. El aspecto más destacado de esto último es su completo solipsismo metodológico: no se refiere a nadie más que a uno mismo. No son quienes me guardan luto y dejo tras de mí lo que importa, sino que yo, este individuo particular, debo morir. [103]

Seyla Benhabib muestra esa incapacidad de Heidegger para salir, desde su analítica existencial, del círculo del «relacionarse-uno-mismo-con-uno-mismo». Hemos de morir, de eso no hay ninguna duda, pero incluso la muerte de uno es una experiencia, ya no social, sino existencial para los que se quedan. Es una experiencia de sentido, porque la muerte de un ser humano *significa* una pérdida para otro ser humano, o el final de una dinastía, o el máximo dolor para unos padres que pierden a su único hijo. «Desde la perspectiva de Heidegger, la condición humana de pluralidad, de ser-en-el-mundo-con-otros en las formas de habla y acción, es una condición de facticidad a la que uno se lanza y en la que uno se pierde».

[104] Frente a este extravío, Arendt sustituye el *ser-para-lamuerte* por la *natalidad*; el *Dasein* «aislado», por la condición humana de la *pluralidad*, y la acción instrumental, por la *acción* como capacidad de iniciar algo nuevo con y entre los otros. Al ser del hombre, Heidegger lo llama «ser-ahí», mas con esta acuñación, como la misma Arendt recuerda, Heidegger se libra de tener que usar la expresión «hombre». Esto no es un accidente terminológico, pues «por detrás del planteamiento ontológico de Heidegger se oculta un funcionalismo que no es distinto del realismo de Hobbes [...] El funcionalismo heideggeriano, como el realismo hobbesiano, acaban finalmente proyectando un modelo de hombre de acuerdo con el cual el hombre funcionaría todavía mejor en un medio predado, pues aquí estaría "liberado" de toda espontaneidad». [105]

Sobre la filosofía de Hannah Arendt se han vertido muchos calificativos: se la ha acusado de conservadora, de demócrata radical, incluso de comunitarista. Margaret Canovan declara que su pensamiento es, sin embargo, *sinfónico* mejor que secuencial. A menudo los lectores de la obra de Arendt encuentran sólo una parte de un continente mayor que está sumergido. Maurizio Passerin d'Entrèves, por ejemplo, pone explícitamente en duda que el pensamiento de Hannah Arendt pueda ser asociado sin más al comunitarismo ético tan en auge en los años ochenta del siglo XX: «Si existe una tradición de pensamiento con la que Arendt pueda ser identificada, ésta es la tradición clásica del republicanismo cívico originada en Aristóteles y expuesta en los escritos de Maquiavelo, Montesquieu, Jefferson y Tocqueville». [106] Y es lógico que sea así, pues es dentro de esta tradición de pensamiento político donde más se ensalzan las virtudes de la conversación y del habla en el escenario de lo público como formas de educación política del ciudadano.

A menudo se ha acusado a Arendt, en especial en los foros académicos, de manifestar un pensamiento caótico y arbitrario e incluso de escaso valor. Ernst Gellner llegó a decir que la falta de rigor lógico de Hannah Arendt hacía dudar del valor real de su contribución al pensamiento político. Stuart Hampshire, por su parte, no dudó en declarar que su obra póstuma, *La vida del espíritu,* no era más que un nido de «nieblas metafísicas». [107] Rich, en un texto sobre «el mundo común de las mujeres», notaba también que Arendt era una mente femenina impregnada de ideología masculina. [108] Y, por poner un último ejemplo, Isaiah Berlin, en un diálogo con Ramin

Johanbegloo, señalaba: «Debo admitir que no respeto mucho las ideas de la dama. Muchas personas notables admiraron su obra. Yo no puedo [...] Todo es una corriente de asociación metafísica libre. Se mueve de una frase a otra sin nexos lógicos, sin vínculos racionales e imaginativos». [109]

Probablemente, si nos atenemos a los cánones dominantes de la Academia, estas críticas sean ajustadas. El problema es que los muchos críticos o mejor dicho, este tipo de críticos de Arendt buscan en ella algo que es imposible encontrar en su obra. Su discurso construye un pensar desde la fragilidad, y su última vocación es, simplemente, «comprender»: «No conozco otra reconciliación que el pensamiento. Esta necesidad de comprender es mucho más fuerte para mí de lo que, por supuesto, es habitual entre los teóricos de la política, con su necesidad de unir acción y pensamiento. Porque ellos quieren actuar. Pero precisamente creo que entendí algo acerca de la acción porque la contemplé, más o menos, desde fuera». [110] Esta necesidad de comprensión está fuertemente vinculada a una nueva manera de plantear la filosofía como forma de pensamiento:

> La propia razón, la capacidad para pensar de que disponemos, tiene necesidad de autorrealizarse. Los filósofos y los metafísicos la han monopolizado. Ello ha permitido grandes cosas, pero ha conllevado también algunas desagradables: hemos olvidado que *todo* ser humano tiene necesidad de pensar, no de un pensar abstracto ni de contestar a las cuestiones últimas acerca de Dios, la inmortalidad y la libertad, sino únicamente de pensar mientras vive. [111]

El hilo conductor de la obra arendtiana es «la voluntad de no abandonar el mundo del sentido común», [112] donde anida la cultura del juicio político. Frente a la clásica contraposición entre *ser* y *apariencia*, Arendt restaura su carácter indiferenciado en el seno de los «asuntos humanos» esto es, en la trama misma de una filosofía práctica tal y como hace notar en *Sobre la revolución*: «En política, en mayor grado que en cualquier otra parte, no tenemos la posibilidad de distinguir entre ser y apariencia. En la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa». [113] Esta indistinción entre el mundo del ser y el mundo de las apariencias hace que el código de la política sea, precisamente, el de la *fragilidad*. Por ello, su filosofía política no puede entenderse de otro modo que en los términos de una filosofía práctica trabada desde la lectura y la escritura, es decir, arraigada en la experiencia y en la historia: en lo sucedido que reclama una crónica.

En cierto modo, este rasgo de la arbitrariedad en el pensamiento arendtiano apunta en dirección atinada, aunque su alcance, sin embargo, escapa a una lectura superficial de su obra, o a una lectura ceñida a su vertiente *oficial* y más visible. Pues existen, al menos, dos niveles o, mejor dicho, *desniveles* en su pensamiento. El primero, a menudo oculto, está arraigado en la defensa del pensamiento libre e independiente, en el pensar propio y «por sí mismo», es decir, en una forma de pensar genuinamente crítica e ilustrada. Esta modalidad se muestra en muchas de las observaciones que Arendt vierte, como por ejemplo en *Eichmann en Jerusalén.* En obras de este tipo, y en innumerables ensayos y conferencias, Arendt practica la *comprensión* como un ejercicio de la facultad del pensar, de una actividad reflexiva dentro del marco de la ruptura de la tradición.[114] Como dice Gisela T. Kaplan, Arendt adopta la postura del *paria*. [115] Su teoría de la acción humana, en tanto que acción política, exige la comprensión, como elemento central de la actividad pensante, para aferrar de algún modo su inextricable fragilidad, su imprevisibilidad y su impredicibilidad. El segundo nivel de su pensamiento quizá el más visible se refleja en obras como *La condición humana* [116] o *Sobre la revolución*, donde expone argumentos que a menudo no apura. Lo que verdaderamente pretendió Hannah Arendt, en materia de filosofía política, fue restablecer lo que en su libro *Sobre la revolución* llama «la tradición revolucionaria y el tesoro perdido», esto es, el *espíritu público*. [117] Aquí, el concepto de juicio político ocupa un lugar central en su pensamiento. Su teoría de la ciudadanía, su concepción de las consecuencias de la modernidad y del «auge de lo social», en detrimento de la «esfera pública», están relacionados de una forma estrecha y muy íntima con sus apreciaciones sobre la facultad humana de juzgar. Desgraciadamente, su inesperado fallecimiento nos privó de un ensayo sistemático sobre este concepto, al que pensaba haber dedicado la tercera parte de su última obra. Para hacernos una idea global de su pensamiento sobre esta temática hay que recurrir a unos pocos escritos publicados en vida y al ciclo de conferencias impartidas en la New School for Social Research, sobre la filosofía política de Kant.[118]

Entre lo que actualmente representa el centro de su antropología política *La condición humana* y *La vida del espíritu*, puede decirse que sus opiniones sobre el juicio se sitúan a lo largo de un continuo, uno de cuyos polos lo constituye la *vita activa* y el otro la *vita contemplativa.*

Los especialistas del pensamiento arendtiano, frecuentemente asombrados y perplejos por las aparentes contradicciones de su sistema conceptual, han acabado por reconocer que sus ideas sobre el juicio en realidad presentan no uno, sino dos modelos complementarios de la facultad humana de juzgar: el modelo del *actor* y el modelo del *espectador*. Es decir, el juicio como cualidad del actor político y el juicio como cualidad del espectador desinteresado. [119]

El carácter libre y heterodoxo del pensar arendtiano explica que su pensamiento político se haya visto sometido a diversas clases de apropiaciones dentro del marco de la teoría política contemporánea. [120] Su obra presenta una original concepción de la vida política, uno de cuyos principales méritos ha sido el haber contribuido a la renovación del interés por el concepto aristotélico de la *praxis*, en una época teñida por las críticas a la instrumentalización de la acción y por el decaimiento del ámbito público en la teoría y la práctica modernas. A pesar de esta coincidente lectura aristotélica de la obra de Arendt, la misma no está plenamente justificada. Una vez que logramos iluminar la verdadera naturaleza del proyecto arendtiano, el carácter de la influencia de Aristóteles en Arendt resulta claramente contestable, siendo ésta en muchos aspectos más negativa que positiva. [121] Según Dana Villa, en realidad Arendt argumenta contra Aristóteles, y no solamente contra sus prejuicios filosóficos. En este sentido, la teoría de la acción de Arendt constituye una reconceptualización radical de la *praxis* aristotélica.

El juicio sobre el aristotelismo de Arendt se debe a una triple apropiación de su pensamiento, por parte de tres frentes teóricos: los teóricos de la democracia participativa, la tradición de la teoría crítica y, por último, el pensamiento comunitarista. Para los primeros, el interés de la obra de Arendt reside en su concepción de la ciudadanía y en la identificación entre los conceptos de acción y de política. Para los portavoces de la teoría crítica, el aspecto más interesante es la distinción entre los conceptos de labor, trabajo y acción, distinción cuyo valor el propio Habermas llegó a reconocer en *Teoría y praxis*. [122] Por último, los comunitaristas subrayan el acierto de Arendt al destacar la importancia del Libro III de la *Política* de Aristóteles, dedicado a la teoría del ciudadano y las clases de régimen.

Según Arendt, la filosofía política tradicional no aprecia suficientemente la «dignidad» de la política, al no verla, en el fondo, como una actividad

dotada de un valor intrínseco. En este punto, la valoración aristotélica de la vida cívica no mantiene el mismo nivel de independenciaque el análisis de Arendt, ya que Aristóteles hace depender el valor de las vinculaciones políticas a una forma de entender la vida buena y feliz. Del mismo modo, y relacionado con lo anterior, el pensamiento político heredado por la tradición no subrayó suficientemente el hecho de que la vida política plantea a los hombres distintos problemas ontológicos, epistemológicos, metodológicos, morales y de otra índole. La filosofía política tradicional prestó mayor atención a sus rasgos formales que al carácter y estructura de las experiencias específicamente políticas. Finalmente, la filosofía política tradicional redujo la política a cuestiones de «reglamentación», ofreciendo un relato, en opinión de Arendt, distorsionado del escenario de la vida política. Como en otro sentido defendería Michel Oakeshott, Arendt piensa en definitiva que la filosofía política debe basarse en la *experiencia*, en un trato continuado con la esfera de los asuntos humanos, allí donde *ser* y *aparecer* son lo mismo. Lo que menos necesitamos, dirían ambos, es que los gobernantes sean filósofos y, en este sentido, la crítica de Arendt al pensamiento político tradicional es también una crítica al *racionalismo* en política.

Para comprender la naturaleza de esta crítica de Arendt hay que reparar en la distinción que frecuentemente hacía entre «filósofos políticos» y «escritores políticos» (como Maquiavelo, Tocqueville, Jefferson, Tom Paine, etcétera). Su crítica se refiere a aquéllos, y no a éstos, a quienes se sentía más cercana. Su objeción se dirige al marco conceptual general en el que se mueve la filosofía política tradicional, un marco diseñado a partir de la idea de «naturaleza». Desde su punto de vista, los filósofos habrían tomado la naturaleza, en vez de al hombre mismo, como objeto primordial de sus análisis. Al proceder de este modo, diseñaron un conjunto de categorías de pensamiento, modos de argumentación y métodos de investigación adecuados a sus propósitos. Pero consideraron al hombre como un «ser natural», aplicándole distinciones como esencia y forma, sujeto y objeto, apariencia y realidad, categorías que eran útiles para el estudio de la naturaleza pero no para la exploración de la condición humana. Se situaron frente al hombre como espectadores de los asuntos humanos, mirándolo desde afuera de la existencia humana misma, siempre finita y contingente. Y Arendt piensa que una filosofía política cuyo marco conceptual está diseñado a partir de la idea de naturaleza está incapacitada

para el estudio del mundo humano y sus acontecimientos. Como dice en su biografía de Rahel Varnhagen: «El hombre que se encomienda sólo a la naturaleza perece por inexperiencia, por incapacidad de comprender algo más que a sí mismo». [123] Un marco de estas características está, pues, incapacitado para estudiar el mundo humano, donde la mayoría de las preguntas, distinciones y formas de investigación no son de aplicación directa, y donde el hombre es, a la vez, sujeto y objeto de análisis. Toda su forma de trabajar está guiada no por el tipo de cuestiones que representan la búsqueda de una verdad intemporal, más allá del espacio y del tiempo, sino por preguntas que expresan la búsqueda del *sentido*. Arendt no define con claridad lo que entiende por «sentido», aunque es firme en decir que el *sentido* de la política –a diferencia de sus fines– es la *libertad*. El sentido de la política se mantiene y se nutre del mismo compromiso con la política y con una forma pública de ver y apreciar el mundo. Por eso, una actividad como la política puede seguir teniendo sentido aunque no tenga finalidad. Y lo tiene porque, como actividad, la política es una acción, es decir, una *praxis* que consiste en realizarla hasta su límite, hacer experiencia en ella.

Es en este marco en el que se puede inscribir la aventura del pensar arendtiano: por un lado, revisar críticamente las consecuencias de la modernidad y, por otra, considerar la importancia de la educación política del ciudadano para impedir la reedición de la barbarie. Pero se trata de una idea de la educación distinta de la que todavía es dominante. Se trata de pensar la educación desde los dictados de un nuevo concepto de heteronimia, basado en la pluralidad, que define el espacio público, el espacio de alteridad definido por el reconocimiento del *otro* y de la responsabilidad por acompañar a los recién llegados a un mundo común que, al decir de Arendt, fue eclipsado por la época moderna. Se trata de revisar los principios y las bases en las que nos hemos representado el proyecto de la modernidad y, dentro de él, la cultura de la formación, a la luz de la pregunta que George Steiner se formularía mucho después: «¿Por qué las tradiciones humanistas y los modelos de conducta resultaron una barrera tan frágil contra la bestialidad política?». [124] Y de replantarse cómo debemos pensar en un momento con la dignidad de la tradición occidental resquebrajada que se distancia tanto de lo antiguo como de lo nuevo. El «declive de lo antiguo» y el «nacimiento de lo nuevo» no son necesariamente una cuestión de «continuidad»; pues entre las generaciones que todavía pertenecen a lo que Zweig llamó el «mundo de la seguridad» y

quienes sienten en su propia piel llegar la catástrofe o han crecido dentro de ella, «la cadena está rota». Un «espacio vacío» emerge como una especie de «tierra de nadie» que, en términos históricos, sólo puede describirse con expresiones tales como «ya no y todavía no». [125]

Entre el declive de lo antiguo y el nacimiento de lo nuevo estamos nosotros, como seres pensantes, instalados en el vacío del presente. Y es ahí donde tenemos que intensificar nuestra capacidad para sorprendernos y poner como objeto de nuestra propia admiración el acontecimiento llamado mundo. Necesitamos comprender, por eso Arendt insistió siempre en la importancia de las cuestiones referidas al sentido por encima de las cuestiones empíricas. Siguiendo a Kant, Arendt insiste en que «la necesidad de la razón no está guiada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del significado. Y verdad y significado no son una misma cosa». [126] La investigación de lo político, la búsqueda de la sabiduría política, que es una tarea inaplazable aun cuando los totalitarismos hayan roto con nuestras categorías tradicionales de pensamiento y reflexión moral, compone, entonces, un *discurso de sentido*, una exploración del significado, y las preguntas que, entonces, han de ser planteadas son, como veremos, las preguntas hermenéuticas, aquellas que surgen de un fondo inquietante de perplejidad existencial, aquellas que buscan no tanto eliminar nuestra curiosidad como dar cuenta de nuestra experiencia, de todo lo que nos da que pensar.

Esta convicción condujo a Arendt a preguntarse, como lo haría Alexis de Tocqueville, por una nueva ciencia de la política para un mundo enteramente nuevo. *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro, Sobre la revolución*, son distintos intentos de formular esa nueva ciencia de la política. Porque Arendt estaba convencida de que, al menos hasta el siglo XIX, lo que tenemos es un nuevo concepto de historia que en definitiva no es sino otro modo de contemplar la esfera política desde «arriba»: «Observar los agentes de la historia desempeñando sus papeles en el drama del reino de la necesidad era perder de vista la básica capacidad política de los hombres: la acción, la capacidad de comenzar algo nuevo cuyo resultado es impredecible». [127] Cada vez que la época moderna ha tenido razones para confiar en una nueva filosofía política, ha recibido a cambio una *filosofía de la historia*. Es necesario, por tanto, volver a plantearse la pregunta por el sentido de la política en el contexto de la hostilidad entre el filósofo y la política.

2. La amistad política

> Crucial para una nueva filosofía política resultará una investigación sobre la importancia política del pensamiento.
>
> HANNAH ARENDT, *La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo*

La imposibilidad de una retirada hacia el pasado para escapar del horror presente quedó bien expuesta por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*:

> Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Ésta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor. [128]

Arendt centró en la crítica a la *vita contemplativa* gran parte de sus energías intelectuales, para mostrar la brecha abierta, tras la muerte de Sócrates, entre la filosofía y la esfera de los asuntos humanos, y para sugerir que nuestra tradición de la filosofía política se ha vuelto inhábil para ayudarnos a comprender esa hendidura abierta por los modernos totalitarismos. Como sugiere en *La condición humana*, con el cristianismo y, sobre todo, con san Agustín, la *vita activa* perdió su significado específicamente político, el que todavía tenía en el mundo griego, y vino a asimilarse a todo tipo de actividades mundanas, relacionadas con la producción de bienes de consumo (*labor*) o de bienes de uso (*trabajo*), quedando asimismo la «acción» encerrada dentro del mundo de la pura «necesidad». La libertad, que Arendt definía como un concepto político y no meramente como un atributo de la voluntad, quedó entonces ceñida a la vida contemplativa (*theoria*), en vez de al mundo de la práctica (*praxis*). Incluso cuando los filósofos de la tradición filosófica que Arendt examina hubiesen hablado de la política, su interés por ella *no* reflejaba la

convicción de que la «política» fuese un dominio en el que pudiesen surgir verdaderas cuestiones «filosóficas». Como lo explica Elisabeth Young-Bruehl:

> Los conceptos contemplativos de los tipos de la actividad humana se alejan de las condiciones que esas actividades presuponen y de los espacios en que tienen lugar; las raíces experienciales de tales conceptos son dejadas atrás. El filósofo se aparta a sí mismo del mundo y sus conceptos se sustraen así a la experiencia mundana. Los fenómenos de los asuntos humanos no son considerados por el contemplativo con aquel asombro, aquel *thaumadzein*, que constituía, para Hannah Arendt, la condición fundamental de la filosofía política. [129]

En el siglo XX, la política no sólo se convirtió en el problema central *de* la reflexión filosófica, sino que, además, devino un problema *para* la filosofía misma. Éste es el punto de partida de la reflexión arendtiana: somos los testigos del fracaso y del fin de toda la tradición del pensamiento occidental. [130] El filósofo no tiene más remedio que poner en el centro de su propia perplejidad la «horrible novedad» del totalitarismo, aunque la tradición filosófica que arranca de Platón sea de poca ayuda, al haberse alejado de la esfera de los asuntos humanos. Arendt lo dice así en una conferencia del año 1954:

> La filosofía, tanto la filosofía política como todas sus otras ramas, nunca podrá renegar de que su origen es *thaumadzein*, asombro ante lo que es tal y como es. Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento de la vida cotidiana y los asuntos humanos, han de llegar a una verdadera filosofía política, habrán de convertir la pluralidad humana de la cual surge todo el ámbito de los asuntos humanos con toda su grandeza y miseria, en el objeto de su *thaumadzein*. [131]

Unos años después, en el transcurso de una conversación con Günther Gauss, emitida por la televisión de Alemania occidental el 28 de octubre de 1964, sigue insistiendo sobre esta misma idea:

> La expresión «filosofía política», expresión que yo evito, está extremadamente sobrecargada por la tradición. Cuando yo hablo de estos temas, sea académicamente o no, siempre menciono que hay una tensión entre la filosofía y la política. Es decir, entre el hombre como ser que filosofa y el hombre como ser que actúa; es una tensión que no existe en la filosofía de la naturaleza. El filósofo se sitúa frente a la naturaleza como todos los demás seres humanos; cuando medita sobre ella, habla en nombre de toda la humanidad. En cambio, frente a la política el filósofo no tiene una postura neutral. ¡No desde Platón! [132]

Arendt decía que aspiraba a mirar la política con ojos «no enturbiados» por la filosofía. Su punto de vista sobre la tradición filosófica occidental está basado en su crítica hacia la filosofía entendida como mera disciplina

académica teórica. Como hemos visto, su preocupación principal consistió en hacer de la actividad de la mente una tarea incansable destinada a comprender los acontecimientos del siglo. Se trataba de recolocar lo humano, en su admirable y sorprendente pluralidad, en el centro de una admiración filosófica originaria, y aprender a ver lo que tenemos delante de los ojos, lo que se nos muestra o lo que *aparece*. Esta tentativa equivale a volver «mundana» a la filosofía misma, para lograr que salga del mutismo originario del filósofo. Se trata de humanizar la filosofía acercando el pensamiento a la esfera de los «asuntos humanos» abriendo espacios donde hablar, conversar y actuar juntos. Sólo así permanecemos en el mundo. El proyecto de Arendt tiene que ver, entonces, con una cierta defensa de la *humanitas*, pero se trata de una «humanitas» que no se alcanza en la soledad, sino que compromete acciones que empiezan en uno y terminan en otros. Además, precisa de la *confianza*: «Una confianza en y esto, aunque fundamental, es difícil de formular lo humano de todos los seres humanos. De otro modo no se podría». [133] Es preciso encontrar alguna forma de decir lo que es y lo que acontece; encontrar algún modo de *asombro* que invite a la pregunta, más que a un silencio que es mutismo. De no ser así, los acontecimientos totalitarios seguirían silenciados e intestimoniados. Pero al afirmar que «el totalitarismo constituye como tal la cuestión central de nuestro tiempo», [134] no dejamos de asumir determinados riesgos. El punto en cuestión consiste en afirmar que si el totalitarismo es ese punto donde cristaliza el «mal radical» de nuestro tiempo, el resto de los males del mundo no serán sino «males menores» en comparación con aquél:

> El problema empieza cuando se llega a la conclusión de que no merece la pena combatir ningún otro mal «menor» [...] La conclusión natural de una verdadera comprensión de un siglo tan copado con el peligro del mayor es la radical negación de todo concepto de mal menor en política, pues, lejos de protegernos de los males mayores, los menores nos han conducido invariablemente a ellos. El mayor peligro a la hora de reconocer que el totalitarismo es la maldición del siglo sería el de obsesionarse con él al extremo de cegarse a los numerosos males pequeños y no tan pequeños que pavimentan el camino del Infierno. [135]

En definitiva, dice no sin ironía Arendt, si a uno le ha tocado la desgracia vivir en este siglo, le resultará menos incomodo enfrentarse a Stalin, que vive en Moscú, que a Joseph McCarthy, que reside en Washington. Debemos aprender a ver la singularidad de los males mayores pero tratar al mismo tiempo de que esa percepción nos permita percibir los otros males. Quizá por eso, Hannah Arendt se da cuenta de que es preciso pensar

mientras se sigue viviendo para captar momentos de verdad en cada fragmento del mundo, en cada gesto y en cada palabra. Pero el mayor obstáculo se encuentra en la tradición de la filosofía occidental, que se alejó muy pronto de la esfera de los asuntos humanos, porque el espacio donde éstos aparecen la ciudad se volvió hostil hacia un filósofo acusado de impiedad y de corromper a la juventud. Este filósofo fue Sócrates, y su muerte marca el inicio de todas las hostilidades.

En realidad, Arendt no considera a Sócrates un filósofo como Platón. Sócrates es el modelo que le permite afirmar que los hombres necesitan pensar por sí mismos y que, además, pueden hacerlo, porque la ausencia de pensamiento y de independencia reflexiva no es estupidez, sino una muestra de banalidad. Muchos hombres inteligentes y cultos se comportan estúpidamente y muestran una significativa falta de juicio y criterio. El ejercicio del pensamiento no es asunto de profesionales o individuos muy especializados, sino de todo ser humano atento al mundo que vive. Es la incapacidad del yo pensante para dar cuenta de sí mismo lo que ha hecho de los filósofos, de los pensadores profesionales, «gentes difíciles de tratar», dirá Arendt. Ella busca un modelo, alguien que sea capaz de mantenerse como hombre entre los hombres, alguien que no eluda el mundo de las apariencias y de la plaza pública, alguien sabio que no dé consejos y no desee gobernar a los otros. Como veremos, el acontecimiento totalitario, que fue posible porque la modernidad creó las condiciones que lo hicieron viable, rompió la continuidad de la tradición. Así que no tenemos más remedio que hacer del pensamiento un asunto de todos, una dimensión de una manera pública de estar en el mundo o, lo que es lo mismo, un rasgo de lo político:

> Cuando el hilo de la tradición se rompió por fin, la brecha entre el pasado y el futuro dejó de ser una condición peculiar sólo para la actividad del pensamiento y se restringió a la calidad de una experiencia de los pocos que hacen del pensamiento su tarea fundamental. Se convirtió en una realidad tangible y en perplejidad para todos; es decir, se convirtió en un hecho de importancia política. [136]

Esta tesis merece una detenida exposición que muestre las razones que Arendt aduce cuando afirma que los conceptos de la filosofía heredada están incapacitados para entender los acontecimientos totalitarios que desgarran el presente. Lo que Arendt dice es que la tradición de la filosofía posplatónica nos dejó, desde el punto de vista de las preocupaciones tradicionales de la filosofía, desvalidos para afrontar la comprensión de los

totalitarismos debido al desinterés que mostró, a raíz de la muerte de Sócrates, hacia la esfera política. El dato del que Arendt parte es, pues, la constatación de un rasgo común de todas las filosofías políticas: «La mayoría de las filosofías políticas tienen su origen en la actitud negativa, a veces incluso hostil, del filósofo hacia la *polis* y la esfera de los asuntos humanos en su totalidad». [137] Sin embargo, a diferencia del tradicional desinterés de la filosofía por lo político, Arendt observa que la preocupación del pensamiento político contemporáneo se retrotrae a experiencias políticas perturbadoras. Los acontecimientos políticos del siglo XX sacaron a la superficie e hicieron pública una crisis de hondas raíces en la civilización occidental. El hecho de que los filósofos no académicos se dieran cuenta de esta realidad antes de que los filósofos profesionales lo notaran, resultó, a la postre, de la máxima eficacia a la hora de expulsar al filósofo de su torre de marfil. La estrecha conexión entre pensamiento y *acontecimiento*, insiste Arendt, pone en evidencia que el pensamiento mismo es histórico, de modo que ni el filósofo ni lo que él piensa están fuera de la historia, es decir, de las coordenadas de su espacio y de su tiempo. Así que «que el propio filósofo haya abandonado la posición de "sabio" es políticamente quizás el resultado más importante y fructífero de la reciente preocupación filosófica por la política». [138] El propio interés de Arendt hacia este tipo de asuntos específicamente políticos fue, de hecho, como hemos señalado ya, lo que la situó, en parte, fuera del círculo de los «filósofos profesionales»:

> La tradición de nuestro pensamiento político comienza en el mismo momento en que la muerte de Sócrates lleva a Platón a desesperar de la vida de la *polis* y a poner a la vez en duda ciertos fundamentos de las enseñanzas socráticas. El hecho de que Sócrates fuera incapaz de convencer a los jueces de su inocencia y méritos, tan evidentes para lo mejor y lo más joven de la ciudadanía ateniense, hizo que Platón dudara de la validez de la persuasión como tal. [139]

Sócrates fue, en este sentido, un sabio, pero no como los sabios de «nuevo cuño», que se ocupan de cosas elevadas o subterráneas que poco tienen que ver con la vida de los hombres. Sócrates es el modelo, pero es inimitable al mismo tiempo, porque él no se reconoce como sabio y rechaza la acusación de que lo sea de algún modo. Ahora bien, el fracaso de Sócrates a la hora de mostrar persuasivamente su inocencia evidencia la falta de sentido de la ciudad para «entender» al filósofo. Según la interpretación de la propia Arendt, Platón desespera de la opinión (*doxa*)

ante el espectáculo de un Sócrates que somete su propia *doxa* a las irresponsables opiniones de unos atenienses que, llevados por lo que han oído decir de él, condenan al hombre más justo y dotado de las mejores virtudes. Al no poder convencer de su inocencia a quienes finalmente le condenaron, Sócrates muestra que la ciudad no es un lugar apropiado para el filósofo, en el sentido de que no se puede confiar a la ciudad su memoria. Pues si estaban los ciudadanos dispuestos a condenarle, también lo estarían a olvidar sus enseñanzas.

La insistencia de Platón en que ha de ser el filósofo, y no otro, quien gobierne la ciudad sólo se entiende si se reconocen los «prejuicios» que la ciudad abrigaba tanto hacia los filósofos como hacia los poetas y los artistas. A menudo, poetas y artistas, como muchos de esos sabios de nuevo cuño, rebuscan en lo incógnito precisamente porque se encuentran insatisfechos con el saber cotidiano, con la sabiduría de acuerdo con la cual vivimos todos la vida diaria. Y el que no se adapta a aquello con lo que el resto se contenta es, no sólo un inconformista, sino, en un cierto sentido del término, un ateo. Y Sócrates es acusado, y es ésta una acusación muy antigua, de impiedad, de no creer en los dioses de la ciudad y de corromper a los jóvenes con sus palabras y con sus preguntas. Sócrates, en realidad, al mismo tiempo que se pone a sí mismo en cuestión como «sabio» es decir, al vivir como genuino *philosophós*, como quien aspira al saber agudiza el conflicto entre la filosofía y la *polis* a causa de las exigencias que él mismo le plantea a la propia filosofía en sus sabias aspiraciones. Pues él no pretende ser un «sabio» como los sofistas. Como escribe García-Baró en *La defensa de Sócrates*, «un sabio, en el sentido que Sócrates llama calumnioso respecto de sí mismo, es, en efecto, para empezar, un hombre que se preocupa de cualquier cosa menos de las de la vida cotidiana y que además construye peligrosos castillos de palabras». [140] Y Sócrates rechaza ser o haber sido un sabio que enreda con palabras para lograr que lo no convincente aparezca como tal.

Sócrates tiene que persuadir de su inocencia, demostrar que se le acusa falsamente y que la acusación por la cual está siendo juzgado se basa en otra, más antigua, según la cual Sócrates sería un sabio impío, revolucionario con respecto a la religión oficial, algo así como un ateo que no cree en los dioses de la ciudad. Sócrates, en realidad, se había ocupado de los asuntos de la vida cotidiana, y en eso consistía su sabiduría: en la *creación* de la propia vida. Y practicó su filosofía en el espacio abierto de la

ciudad. La *polis*, que se construye como una especie de «recuerdo organizado» que permite salvar a la acción humana de su intrínseca fragilidad, permite de algún modo la inmortalidad de sus ciudadanos. La fundación de la ciudad es la fundación de una memoria que narra las acciones y las gestas, y consiente que éstas sean de algún modo inmortales por el recuerdo y su transmisión. La fundación de la ciudad asegura que, tras la muerte de los ciudadanos, la memoria de sus acciones perdure. Pero la muerte de Sócrates equivale a un olvido inmerecido. Al tener Sócrates que defender su verdad ante un tribunal de ciudadanos, lo que hace es supeditarla a la *polis*, y esto tiene como efecto que esa verdad no sea más que una opinión entre otras, perdiendo con ello la cualidad específica que la distinguía:

> El error de Sócrates consistió, por tanto, en dirigirse a sus jueces de forma dialéctica, razón por la que fracasó a la hora de convencerles. Por otra parte, su verdad puesto que él respetaba los límites inherentes a la persuasión se convirtió en una opinión entre otras más, en nada más valiosa que las no verdades de los jueces. Lo que Sócrates hizo fue insistir en discutir el tema con sus jueces de la misma manera que acostumbraba a discutir diferentes temas con cualquier ciudadano ateniense o con sus discípulos, creyendo que así conseguía alcanzar alguna verdad y convencer a los otros de ella. [141]

El error de Sócrates fue tratar de *persuadir* a los jueces de su inocencia con las mismas armas que empleaba para tratar las más variadas cuestiones con el resto de los ciudadanos, creyendo que así lograría alcanzar alguna clase de verdad capaz de convencer a los otros de ella. Pero la persuasión no proviene de la verdad, sino de las opiniones. La persuasión es capaz de calcular y de tratar con la multitud, y persuadir a la multitud significa imponer sobre las múltiples opiniones la propia. Pero como recuerda Arendt: «La palabra *doxa* no significa sólo opinión, sino también esplendor y fama. Como tal está relacionada con el ámbito político que es la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quién es». [142] Afirmar la propia opinión es una forma de mostrarse en público, de ser visto y escuchado, de *aparecer* ante los demás. Sócrates siempre se mostró en público, y era allí donde «aguijoneaba» a sus conciudadanos con la pretensión de ayudarles a sacar fuera de sí esa verdad que cada uno posee en potencia. Su intención no era conscientemente pedagógica, pues no quería «educar» a sus conciudadanos, sino mejorar esos *doxai* que constituían la vida política de la cual él mismo formaba parte. Sócrates no se reconoce tampoco, por tanto, como alguien que intente «enseñar» algo a

los demás. No es, estrictamente hablando, aunque tenga alguna relación con lo que él mismo hace, un «profesor» encargado de examinar discursos. Más bien, como escribe Alexander Nehamas, «Sócrates es el artista prototípico del arte de vivir porque al dejar absolutamente indeterminado el proceso que él siguió para crear su vida, también presenta el producto final como algo que no necesariamente tiene que ser imitado: un procedimiento diferente, con diferentes materiales, puede crear otra vida y todavía puede ser parte de su proyecto». [143] Imitarlo quiere decir crearse uno a sí mismo y, en este sentido, aunque Sócrates no es imitable, precisamente por ello es modelo para cualquier creación de la vida como una creación del arte.

Sócrates, en definitiva, le muestra a Arendt que una vida sin pensamiento no tiene sentido, aunque el pensamiento no haga a los hombres sabios ni les dé respuestas para las preguntas que el propio pensamiento les suscita. El sentido de la actividad de Sócrates reside en la «actividad misma», «o, por decirlo con otras palabras: pensar y estar vivo es lo mismo, algo que implica que el pensamiento siempre empiece de cero; es una actividad que acompaña al vivir cuando se ocupa de conceptos tales como la justicia, felicidad, virtud, que el lenguaje nos ha ofrecido para expresar el sentido de todo lo que ocurre en la vida y nos sucede mientras estamos vivos». [144]

Esta búsqueda de sentido es, en Sócrates, «amor», con el significado griego de *eros*. Es amor de lo que no se tiene, es pura necesidad y anhelo, es búsqueda y amistad. Los hombres aman la filosofía y, por tanto, empiezan a filosofar; se convierten en filósofos porque no son sabios ni como tales se identifican; uno ama la belleza porque no la tiene, porque no se es bello pero se aspira a serlo. Éste es el único tema en el que Sócrates es *experto*, y es esa cualidad la que le guía en la elección de sus amigos. Al desear lo que no tiene, el amor establece una relación con lo ausente, con aquello que no está presente, con lo que no *aparece*. Y para poder exteriorizar esa relación, para hacerla aparecer, los hombres hablan de la misma forma que un enamorado habla del ser amado. Los objetos del pensamiento sólo pueden ser objetos dignos de amor, ya que la búsqueda del pensamiento es un tipo de amor y de deseo. Por eso, belleza y sabiduría son objetos del pensamiento, y fealdad y maldad se excluyen de su esfera. Si aparecen, lo hacen como deficiencias (injusticia, falta de belleza, ausencia de bien). El pensamiento no puede aferrarse a objetos que no tienen raíces propias ni esencia, a objetos que se definen negativamente. El estatus ontológico de estos objetos es negativo, consiste en una ausencia, en algo que no es. Todo

esto no significa otra cosa que un rechazo del pensamiento para pensar el mal, un rechazo a poner como objeto del asombro admirativo del filósofo lo que no es el Bien. Y esto nos incapacita para pensar y comprender el totalitarismo, que encarna el mal radical. Pero todo esto no es más que lo que el Sócrates de Platón dice, si asumimos que Platón se sirvió de Sócrates para hacer de él lo que no era, un filósofo al estilo en que su discípulo lo fue.

El tipo de diálogo inaugurado por Sócrates es, con todo, el más apropiado para los amigos: se trata de un diálogo de amor que, como la propia vida de Sócrates, no necesita de conclusión para tornarse significativo. A los ojos de Sócrates, el diálogo es el acto filosófico mismo. Sólo si es diálogo, socráticamente hablando, la filosofía es lo que es. [145] Lo que existe entre los amigos en común, y que, al hacerse objeto de diálogo y conversación, se torna más común aún. Por eso Sócrates, como dice Arendt, quiso hacer de la ciudadanía un grupo de amigos, es decir, igualarlos políticamente a través de la amistad o *philia*. Lo que esta amistad logra es *comunidad*, y tiene un fuerte carácter político:

El elemento político de la amistad se encuentra en el hecho de que cada uno de los amigos puede comprender, a través del diálogo, la verdad inherente a la opinión del otro. Más que comprender a su amigo en tanto persona, lo que un amigo comprende es de qué manera específicamente articulada se muestra el mundo común al otro, el cual en tanto persona nunca será igual, sino diferente. Este tipo de comprensión que no es otra cosa que ver el mundo (como se dice vulgarmente hoy en día) desde el punto de vista del otro es el tipo político de comprensión por excelencia. [146]

La amistad crea comunidad y, como dirá Arendt, es superior a la piedad, a la compasión y a la solidaridad como frenos al impulso totalitario, pero siempre que la consideremos en su carácter político, y no como un rasgo exclusivo de la vida privada. Arendt apela a Rousseau, como punto de partida, al postular que en el hombre hay un sentimiento innato de repugnancia a ver sufrir a un hombre como nosotros. [147] Pero este sentimiento espontáneo de «compasión» no requiere ninguna intervención de la voluntad, pues todo infortunio en otro nos conmueve *espontáneamente*. La compasión requiere «imaginación» pues nos volvemos sensibles por el fuego de la imaginación, que nos transporta fuera de sí [148] y la intervención de un «juicio», a través del cual establecemos un

criterio de comparación entre un yo y un tú. Como dirá Rousseau: «Sufrimos tanto como juzgamos que sufre él». [149] La compasión, que tanto para Rousseau como para Lessing desempeña un papel importante, aunque en contextos diferentes, en el descubrimiento de una naturaleza común a todos los seres humanos, llegó a convertirse en una parte inseparable de la historia de las revoluciones europeas. A través de la compasión, el humanitario revolucionario del siglo XVIII trató de lograr una solidaridad con el desdichado y el miserable, pero, dirá Arendt, pronto se hizo evidente que este tipo de humanitarismo no es transferible y no puede ser fácilmente adquirido por aquellos que no pertenecen a los «parias», pues ese humanitarismo, en su forma más pura, es privilegio de éstos. Así que «ni la compasión ni el hecho de compartir el sufrimiento son suficientes». [150] ¿Por qué sentir pena en lugar de actuar ayudando si se puede?, se pregunta Arendt siguiendo las reflexiones de Cicerón en las *Tusculanas disputationes* (III, 21). ¿Acaso los seres humanos somos incapaces de actuar, haciendo algo por los otros, a no ser que algo nos conmueva y nos espolee en lo más profundo? No se trata tanto, pues, de ser compasivos para lograr el objetivo de la *felicidad*, sino de establecer la *justicia* para todos. Al comparar la Revolución francesa con la americana, en su libro *Sobre la revolución*, una obra que la crítica marxista nunca aceptó, Arendt observó que a pesar de la esclavitud de los negros, la «cuestión social» no jugó ningún papel en esta última, y todo ocurrió como si los pobres fueran «invisibles», lo que en su opinión explicaría que se recuerde a los hombres de la Revolución americana como «hombres de acción», mientras que los revolucionarios franceses estuvieron empantanados con la «cuestión social». Para estos últimos, parecería que existiese una ecuación casi perfecta entre el «hombre bueno» y el «hombre compasivo», lo cual, como ya decía Nietzsche, desde la Revolución francesa, no es más que un eco constantemente repetido hasta formar el suelo común donde pisan todas las doctrinas socialistas. [151] Es fácil entender el lazo que, poco a poco, se ha ido estableciendo entre la lucha por lo social y la idea de la simpatía y otros sentimientos asociados, lo que se ha traducido en esa especie de buena conciencia típica de algunas posiciones socialdemócratas.

Compartir la alegría, por tanto, es superior a compartir el sufrimiento, según Arendt. Y ésa es la condición idónea para establecer un auténtico diálogo, base de la amistad política.

> Parece evidente que compartir la alegría es absolutamente superior en este aspecto que compartir el sufrimiento. La alegría y no la tristeza es elocuente y el verdadero diálogo humano se distingue de la mera charla o incluso la discusión por el hecho de que está completamente impregnado por el placer que causa la otra persona y lo que dice. Podríamos decir que está afinado a la clave de la alegría. [152]

Si la base para la ayuda a los otros es la compasión, entonces los beneficiados por ella raramente serían aquellos que no sufren, pero que requieren justicia. Pues la compasión se refiere solamente a los humillados, a los insultados, a las víctimas. Y está bien que reciban ayuda. Pero esa ayuda ha de estar basada en la justicia, no en un afecto tan particular como la compasión. Se requiere una *memoria justa*, y no simplemente una memoria compasiva del sufrimiento del otro, pues una memoria de esta clase es más proclive a generar malentendidos que la otra. Insistamos en esta idea: la compasión, en su forma más pura, es específica de los que sufren, de los humillados y de los parias. Y sólo ellos entenderían de qué va en realidad este afecto. Por eso, la compasión no es un afecto que pueda extenderse más allá de su propio círculo. Y esto es así porque lo que los envilecidos padecen en primera instancia es una «ausencia de mundo», de ahí que les sea necesario refugiarse en la calidez de sus relaciones fraternas y compasivas. Cuando ya no existe para nosotros la posibilidad de aparecer en la esfera pública, entonces, en esa suerte de invisibilidad, en esa falta de luz de lo público, «la calidez y la fraternidad de seres humanos estrechamente unidos entre ellos pueden compensar la extraña irrealidad que las relaciones humanas adoptan siempre que se desarrollan en la falta absoluta de mundo». [153]

Bajo estas condiciones, en ese estado de irrealidad que es la falta de un mundo donde aparecer y sentirse como en la propia casa, es fácil recurrir a la idea de que el elemento común que nos une, como seres humanos, es una «naturaleza humana» de algún tipo. Da lo mismo cómo se identifique esta naturaleza humana. En este sentido, el racionalismo, tanto como el sentimentalismo del siglo XVIII, constituyen para Arendt dos aspectos de un mismo intento: ambos podrían conducir de la misma manera a un exceso entusiasta que lleva a los individuos a sentir lazos de fraternidad con todos los seres humanos. Pero se trata, en ambos casos, de meros sustitutos psicológicos de la pérdida del mundo común y visible. La naturaleza humana, y los sentimientos de fraternidad que la suelen acompañar, se

manifiestan únicamente en la oscuridad, en estado de retirada de un mundo común, y por ello mismo no pueden ser identificados en el mundo: «La humanidad de los insultados y heridos hasta ahora nunca ha sobrevivido la hora de la liberación por más de un minuto. Esto no quiere decir que sea insignificante pues, de hecho, hace que el insulto y la herida sean soportables; pero significa que en términos políticos es absolutamente irrelevante». [154]

La cuestión principal es, entonces, cómo hacer para que, en un mundo que se ha vuelto inhumano, exista suficiente «realidad» como para no reducir las apelaciones a la humanidad a una mera frase vacía o a un fantasma. «O para decirlo en otras palabras, ¿hasta qué punto seguimos comprometidos con el mundo incluso cuando nos han echado o nos hemos retirado de él?» [155] El repliegue en la intimidad está justificado en muchos casos cuando el individuo es expulsado de la comunidad política a la que pertenece y lo único con lo que cuenta son los lazos de amistad. Pero al estar tan acostumbrados a ver en la amistad un rasgo de la vida privada nos resulta difícil comprender su importancia política. Arendt recuerda que el valor griego de la amistad residía precisamente en este componente que ella desea rescatar: que la esencia de la amistad consiste en el discurso, y que el continuo intercambio de palabras une a los ciudadanos de una *polis*. En el transcurso de la amistad política, la conversación que se establece se refiere al mundo común, el cual permanecerá inhumano a menos que los seres humanos hablen constantemente de él, «pues el mundo no es humano simplemente porque está hecho por seres humanos y no se vuelve humano puramente porque la voz humana resuene en él sólo cuando se ha convertido en objeto de discurso. Por mucho que nos afecten las cosas del mundo, por muy profundamente que nos estimulen, sólo se tornan humanas para nosotros cuando podemos discutirlas con nuestros semejantes». [156] Por el mero hecho de hablar sobre ello, humanizamos aquello que está sucediendo en el mundo «y mientras lo hacemos aprendemos a ser seres humanos». [157]

A esta humanidad que se adquiere en el discurso de la amistad, los griegos la denominaron *filantropia*. Para Arendt, esta humanidad adquirida por la experiencia política de la amistad debería ser sobria e imperturbable, en vez de sentimental: «Que la humanidad no esté ejemplificada en la fraternidad, sino en la amistad; que la amistad no sea íntimamente personal sino que plantee exigencias políticas y preserve la referencia al mundo».

[158] En este sentido particular del término, uno debe estar dispuesto a sacrificar la verdad a favor de la amistad. Pero sólo quien ha hecho la experiencia de hablar consigo mismo, de practicar ese diálogo de la mente que es ser *dos-en-uno*, será capaz de una auténtica amistad. Esta *amistad política* pasa por el reconocimiento de la pluralidad y por la convivencia (con y a través del diálogo) con uno mismo, que es la esencia del pensamiento. Sólo quien lleva una «vida examinada» y sabe convivir consigo mismo puede examinar a los demás y vivir con ellos. Arendt supone que la tentativa socrática no era otra que subrayar la función política del filósofo, la cual consistía en establecer este tipo de mundo en común sustentado en el tipo de comprensión que surge de la condición política de la amistad. Si hay *amistad política*, ya no es necesario gobierno alguno. Y lo que la amistad procura y puede fomentar, en el diálogo, es la veracidad de las propias opiniones, veracidad que tiene que ver con el estar de acuerdo cada uno consigo mismo. Así pues, la convivencia con los otros requiere la convivencia con uno mismo. Uno no sólo se muestra ante los demás, sino que cada uno puede mostrarse a sí mismo; una posibilidad que, políticamente, es de lo más importante, dice Arendt, porque la *polis* es el espacio en que los seres humanos gozan de plena humanidad no sólo porque *son* sino porque *aparecen*.

Sócrates, que pretende la veracidad, prefiere estar en desacuerdo ante una multitud que consigo mismo, pues no pretende persuadirles como lo hacen quienes, identificándose como sabios, en su arrogancia imponen su opinión a la opinión de la multitud. Esta enseñanza, que la ciudad no entendió, es el centro de la pretensión socrática de volver a la filosofía relevante para la *vida* en el seno de la ciudad. Todo esto, desde luego, no es sino una *interpretación* de lo que Sócrates pudo pretender, porque el Sócrates del que hablamos no es otro que el que Platón nos presenta en sus diálogos, algo así como una figura literaria. Y es que Sócrates es *oral*, pero Platón *escribe*. Inevitablemente, la oralidad del maestro quedará transformada en «otra cosa» en la escritura platónica. Pero lo cierto es que, al ser condenado Sócrates, la filosofía posplatónica no pudo hacer otra cosa, para protegerse a sí misma de ulteriores acusaciones, que mostrar su *apatía política*, su desinterés y su rechazo por los asuntos humanos de la política. En relación a ésta, lo único que los filósofos querían era que les dejasen en paz, que se les garantizase su libertad y su soledad.

Conmocionado por la muerte de su maestro, Platón desespera. Reconoce que el acto inaugural de la filosofía es la admiración (*thaumadzein*) que provoca el acontecimiento del mundo, de lo que es tal y como es. Ese *pathos de la admiración* se refiere a algo que no es ajeno a los hombres y a sus preocupaciones: se refiere a la condición humana misma. Los hombres se admiran y se forman opiniones como resultado de esa perplejidad suya. Se asombran y buscan una cierta claridad, y por eso pueden dialogar entre sí, hacer aquello que constituía la esencia de la pedagogía socrática. Pero el filósofo Platón prolonga su silencio al prolongar su admiración y al posponer las respuestas a sus preguntas hasta el Infinito, o al desacreditar las opiniones de los hombres y despreciar el mundo de las apariencias. Fuera de la caverna en ella todo son sombras y apariencias de realidad el filósofo verá la luz que ningún otro alcanzará. Pero es allí donde comienza la tragedia. La metáfora de la caverna explica bien esta tragedia filosófica a la que Platón, en opinión de Arendt, nos conduce. La alegoría de la caverna, dice Arendt, expone una «biografía concentrada del filósofo», y se desarrolla en tres etapas, cada una de las cuales marca un punto de inflexión o giro. [159] En términos sin duda muy inapropiados, pero iluminadores, diríamos que esta alegoría es un pequeño relato de formación (*Bildungsroman*) de un aprendiz de filósofo.

El primer giro tiene lugar dentro de la caverna, cuando el futuro filósofo se libera de las cadenas que lo sujetan obligándolo a mirar hacia delante, con los ojos fijos en una pantalla en la que se reflejan sombras e imágenes de las cosas. Al darse por primera vez la vuelta, percibe en el fondo de la cueva un fuego artificial que ilumina lo que hay dentro. Para Platón, las imágenes de la pantalla no son sino distorsiones: se trata de las cosas tal y como se *aparecen,* pero no de las cosas tal y como son en *realidad*. El segundo giro se refiere a la aventura de un solitario que, no contento con el fuego de la cueva y con las cosas que se le aparecen, desea descubrir de dónde sale el fuego y cuáles son las verdaderas causas de las cosas. En ese momento percibe la salida de la cueva y unas escaleras que conducen hacia el exterior, a un paisaje sin seres humanos y sin objetos. Allí es donde aparecen las Ideas, esencias eternas tanto de las cosas perecederas como de los seres mortales, iluminadas por el Sol, que es la Idea de las Ideas. Es aquí donde Arendt encuentra el comienzo de la tragedia del filósofo: pues, al ser todavía un mortal, no pertenece a ese mundo y no puede permanecer en él, por lo que tiene que regresar a su morada terrenal, que es la cueva de la que

ha salido. Pero ese regreso el tercer giro del que habla Arendt produce desasosiego, porque ya no puede sentirse allí como en su propia casa. El filósofo, que ha visto la esencia de las cosas, a su regreso no puede ver bien dentro de la cueva. No ve bien y está *desorientado* en la esfera de los asuntos humanos:

> Los filósofos no son capaces de ver bien dentro de la oscuridad de la cueva, porque han perdido su sentido de la orientación, porque han perdido aquello que nosotros llamaríamos sentido común. De manera que cuando regresan y tratan de explicar a los moradores de la cueva lo que han visto fuera, dicen cosas sin sentido [...] El filósofo que regresa está en peligro porque lo que él abriga en su pensamiento contradice el sentido común del mundo. [160]

El mundo moderno no puede recurrir ya a la tradición de la filosofía occidental para comprender lo que tiene delante. De hecho, como dirá Arendt en otro texto: «El pensamiento político contemporáneo, aunque no pueda competir en articulación con el del pasado, se distingue de este fondo tradicional por reconocer que los asuntos humanos plantean verdaderos problemas filosóficos y que la política es un dominio del que brotan genuinas cuestiones filosóficas». [161] En realidad, ya nadie cree, dice, que lo único que necesitemos sean hombres «sabios», y que todo lo que lo que éstos pueden aprender de los acontecimientos políticos sea la «estupidez del mundo». Es ese cambio de actitud el que, para Arendt, nos proporciona la esperanza en una *nueva ciencia de la política* para un mundo enteramente nuevo: «Como sucede en todas las filosofías políticas, la actual preocupación por la política en Europa puede retrotraerse a experiencias políticas perturbadoras: fundamentalmente a las experiencias de las dos guerras mundiales, los regímenes totalitarios y la temida perspectiva de guerra atómica». [162]

Así pues, los acontecimientos políticos del siglo XX han sacado a la superficie y han hecho pública una «crisis» que tenía hondas raíces en la civilización occidental, una crisis de la que los filósofos no académicos tenían conciencia mucho antes de que asumiera entidad y realidad política. La evidencia es que pensamiento y acontecimiento están ligados, pero no porque el sentido de los acontecimientos pueda captarse antes de que se nos muestren como tales, sino porque son los acontecimientos mismos los que nos dan a pensar, siendo el compromiso con el pensamiento una actividad de todos, y no sólo de unos profesionales. La crisis de valores puesta de manifiesto por los acontecimientos contemporáneos no puede resolverse ni

reinstaurando viejos valores ni proponiendo otros nuevos. En consecuencia, «que el propio filósofo haya abandonado la posición de "sabio" es políticamente quizás el resultado más importante y fructífero de la reciente preocupación filosófica por la política». [163] Se trata, entonces, de examinar el asunto no desde una posición de sabio, desde arriba, sino desde otro ángulo: a la luz de las experiencias humanas elementales internas a la misma esfera humana que se ve afectada por los acontecimientos. Lo que Arendt propone es pensar el acontecimiento desde su propia singularidad o, lo que es lo mismo, pensar la actualidad: «Todo pensar es un repensar, un repensar las cosas, ¿no? Yo vivo en el mundo moderno, y obviamente mis experiencias lo son del mundo moderno». [164]

3. *Amor mundi*
En busca de lo político

Amor mundi: ¿por qué es tan difícil
amar el mundo?

HANNAH ARENDT, *Diario filosófico*

Hannah Arendt se esforzó por comprender en qué consiste *vivir* como seres humanos, a la vez iguales y distintos unos de otros. Aunque Arendt nunca se sintió cómoda dentro del gremio de los «filósofos profesionales», y aun cuando sería inapropiado referirse a su producción escrita en los términos de un «sistema filosófico», sin duda Arendt fue, como pensadora, una filósofa sumamente original, al edificar su pensamiento, si bien de un modo no sistemático, a partir de una noción tan poco habitual entre los filósofos como la de la *natalidad*. A estas alturas ha debido quedar claro que cuando Arendt emplea esta expresión no alude a su significado biológico, sino que subraya su significación poético-simbólica, o sea, la natalidad como inicio de algo nuevo y como aparición ante los demás.

Sabemos que la mortalidad ha ocupado un lugar preferente en la reflexión humana, porque la *meditatio mortis* nunca estuvo fuera del espectro de la reflexión religiosa y filosófica. Pero la reflexión sobre el hecho de que cada ser humano es un «recién llegado», alguien que viene al mundo como un extranjero por el nacimiento, ocupó un lugar poco relevante dentro del pensamiento filosófico clásico. En este sentido, la reflexión de Arendt constituye un prolongado pensamiento sobre la natalidad, de ahí su carácter innovador. Escrita en agosto de 1970, leemos la siguiente anotación de su *Diario filosófico:*

> Sobre la filosofía y la muerte: lo que en el pensamiento sólo sucede de tanto en tanto y en cierto modo metafóricamente, a saber, retirarse del mundo de las apariciones, con la edad y la muerte se realiza como aparición: un retirarse paulatinamente de la aparición (Goethe) es a su vez una aparición. En este sentido, el pensamiento es una anticipación de la muerte (cesar,

> «*desinere inter homines esse*»), lo mismo que actuar en el sentido de «poner un nuevo principio» es una repetición del nacimiento. [165]

Tras el derrumbe de los sistemas de valores provocado por los modernos totalitarismos, lo que en primer término aparece como bien supremo es la *vida* humana. Pero, ¿cómo pensar esa vida y de qué vida se trata? Arendt, como dice Julia Kristeva, [166] estaba absolutamente absorta en esta meditación cuando, frente a la experiencia de los campos de concentración, dirigió sus pensamientos hacia la idea de una *acción* (política) reveladora del *milagro de la natalidad*, el único que podemos realizar sin el concurso de los dioses. El fondo de incansable esperanza con el que fue escrito *Los orígenes del totalitarismo* se revela al final del mismo con estas palabras, en las que la memoria del nacimiento parece la única voz que nos recuerda nuestra condición de «iniciadores»:

> Cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único «mensaje» que le es dado producir al final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esse homo creatus est* («para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre»), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre. [167]

La reflexión sobre la facultad de comenzar ligada a la acción no la abandonaría nunca. En un artículo de 1971 titulado «Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers», escribe: «Una característica de la acción humana es la de que siempre inicia algo nuevo y esto no significa que siempre pueda comenzar *ab ovo*, crear, *ex nihilo*». [168] Toda nueva acción implica una cierta *destrucción*: la eliminación de aquello a partir de lo cual la acción inicia lo que comienza. Ahí residen la fuerza de la acción y su carácter eminentemente revolucionario y político. La acción destruye una secuencia previa y a la vez inicia algo. Esta capacidad del inicio es una tarea vinculada a la facultad de *imaginar* que las cosas pueden ser también de otra manera distinta a cómo en realidad son. Por eso acción y mentira van tan unidas en la actividad política: «Somos *libres* de cambiar el mundo y de comenzar algo nuevo en él. Sin la libertad mental para negar o afirmar la existencia, para decir "sí" o "no" [...] no sería posible acción alguna; y la acción es, desde luego, la verdadera materia prima de la política». [169]

La preocupación por el mundo es algo inescapable, pues el mundo no consiste sólo en una creación divina, sino que es lo que el hombre se

encuentra al nacer. Por eso en cada acción realizada ante los otros el mundo reaparece y se hace de nuevo. El mundo debe «aparecer», y no quedar reducido en el absoluto aislamiento del individuo. El mundo es lo que *aparece* en público y aquello acerca de lo cual podemos dar un *testimonio*, al actuar en el escenario de la política. De alguna forma, al formular estos pensamientos Arendt articula la singularidad del individuo por el nacimiento, y su confirmación en cada palabra, gesto y acción, con el compromiso con lo público. Se trata de ser uno mismo ante y con los demás, en la absoluta y radical pluralidad humana: «El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que *aparecen*, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas, y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados». [170] Nada existe en este mundo cuya misma existencia no suponga un *espectador* o, lo que es lo mismo, nada existe en singular desde el momento en que hace su «aparición» en el mundo. El «espectador» es el que ve, el que está destinado a mirar y a haber visto, o sea, el que busca por naturaleza saber, como había dicho Aristóteles en la *Metafísica*. [171] Nacemos, esto es, aparecemos, y en este aparecer en el escenario del mundo siempre se estimula que parezcamos algo a alguien. Nuestra presencia en el mundo por el nacimiento nos muestra con una suerte de disfraz, pues somos un personaje el significado de cuya historia es a otros a quienes corresponde narrar.

Cuando nacemos en el mundo, nos vemos confrontados con lo que *aparece*, con lo perceptible por los sentidos. Somos extraños en el mundo y por eso nos admiramos; porque somos también *nuevos*, y es propio de los nuevos el admirarse y el filosofar. La filosofía nace con la novedad, con la admiración, y está destinada a admirarse del mundo, de lo que es nuestro mundo común: «Puesto que nacemos en él como extraños, como advenedizos, si se nos mira desde el mundo, nos sentimos sobrecogidos por la admiración, y nuestras preguntas van encaminadas a familiarizarnos con el mundo. Por eso, en Grecia la filosofía estaba reservada a los jóvenes = nuevos». [172] *Somos del mundo, y no sólo estamos en él*, dirá Arendt y, por ello mismo, somos apariencias porque llegamos y nos vamos, porque aparecemos y desaparecemos, y porque en este ir y venir dejamos un rastro, una historia posible. En la esfera de lo humano, y la política, para Arendt, es la esfera por excelencia de los asuntos humanos, *ser y aparecer coinciden*,

de modo que de todo lo humano, del paso del hombre por la Tierra, debe quedar un *testimonio*, una palabra que narre lo extraordinario de la llegada del hombre al mundo: «Todo lo que es, aparece; todo lo que aparece, desaparece; todo lo vivo lleva en sí un *impulso* hacia la aparición; a este impulso lo denominamos vanidad; puesto que no hay ningún *impulso* hacia la desaparición *y* desaparecer es la *ley* de la aparición, el impulso llamado vanidad es vano». [173]

Al haber puesto como centro de su propia inquietud intelectual y vital la «horrible novedad» que los totalitarismos introducen en la historia y, por tanto, la preocupación por el mundo, en la obra arendtiana se cumple, con rasgos que le son característicos, el significado de la filosofía como *amor al saber*. El filósofo no es el que ya sabe, sino el que busca saber en su relación apasionada con la verdad. El filósofo, como acabamos de ver, es el que arranca de la admiración (*thaumadzein*) ante el acontecimiento del mundo. Su asombro ante el hecho de que las cosas sean lo que son y como son le deja, sin embargo, en una cierta mudez. Pudiendo decir una palabra acerca de lo que ve, o sea, pudiendo ofrecer un testimonio, sin embargo ese asombro deviene silencio: tan grande es el acontecimiento llamado «mundo». El filósofo, entonces, vuelve una y otra vez sobre esas preguntas de casi imposible respuesta, sobre el nacimiento, la muerte, el sentido de una vida. Preguntas que son un «escándalo para la razón», porque se refieren a la muerte lo que máximamente se escapa a nuestro control o al nacimiento, del cual no somos contemporáneos y que ya no recordamos. Esas preguntas de imposible respuesta, las que una y otra vez el filósofo se formula tras su inicial perplejidad, son las que, sin embargo, permiten que nos hagamos las cuestiones que la ciencia ha de formularse.

Como hemos visto, en su amor al saber el filósofo hace de la *amistad* la condición de todo su pensar. En Arendt esto es muy claro. Pero este mundo no se ama simplemente cada vez que lo ponemos como un objeto, entre otros, de nuestro pensar, con la pretensión de hacer coincidir nuestros discursos de la realidad con la realidad misma. Se trata de otro asunto: el mundo que amamos es, precisamente, el acontecimiento mismo del pensamiento, o sea, lo que nos *da que pensar*. Arendt se esforzó sin descanso por comprender el *cómo* y el *porqué* de nuestros *tiempos sombríos*, pero esta comprensión estaba al servicio no de un *amor fati*, sino de una «reconciliación» con la realidad, de una reconciliación con el mundo al que cada uno llega por el nacimiento. En una carta a Karl Jaspers escrita

el 6 de agosto de 1955, en la que habla de su libro *La condición humana,* Arendt señala: «Empecé tarde, apenas hace unos años, a amar realmente el mundo [...] En agradecimiento, me gustaría titular mi libro de teoría política *Amor mundi*». [174]

Este *amor mundi* implica una confianza, como hemos subrayado ya, en que el hombre puede alcanzar el sentido mediante la comprensión individual de los acontecimientos, la acción concertada y la experiencia de la palabra. [175] Y como se ha dicho que la condición del hombre como animal político es inseparable de su condición de animal dotado de palabra, no deja de ser una extrañeza que ese «amor al mundo», en Arendt, sea el resultado de una original admiración del filósofo que, sin embargo, se traduce en un silencio originario. El silencio del filósofo, su mudez original ante el acontecimiento que llamamos mundo, lo inhabilita, entonces, para la política, que es un escenario destinado a la acción concertada y a la palabra. El filósofo, por tanto, no puede ser quien gobierne la *polis*, como pretendía Platón. El filósofo, más bien, es un especialista del silencio, un «experto en la mudez», decía Arendt. Por su incapacidad de *decir* el acontecimiento del mundo, el filósofo se aleja de la condición esencial de la política: la palabra. Y por eso se encuentra al margen de la ciudad. Lo único que puede hacer es, precisamente, recordar que el origen del filosofar es esa admiración, ese asombro ante lo que es tal y como es, y convertir semejante acontecimiento en el objeto de su propia perplejidad. Al proceder de este modo, la brecha entre la filosofía y la política podría comenzar a cerrarse.

Amor mundi es, entonces, *cuidado*, «preocupación» por el mundo. [176] Nos ocupamos del mundo y, al mismo tiempo, estamos preocupados por él, ya que el mundo humano es temporal y se dirige a un futuro imprevisible. En la relación de ocupación-preocupación por el mundo, el hombre encuentra su propio estatus y definición. Sin embargo, una preocupación excesiva o exagerada puede conducirnos a buscar refugio en falsas seguridades, renunciando a la aventura y el riesgo que todo vivir entraña. Para Arendt, este *amor mundi*, que también es ocupación y preocupación, versa sobre el mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal tan pronto como los hombres están en *plural*.No es necesario que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, dice Arendt; basta con la pura pluralidad (el puro *estar entre*). Es un mundo que, en su pluralidad, es el único lugar desde el cual podemos determinar nuestra *singularidad*: «Vemos y somos vistos, oímos y nos oyen en el entre. No estamos pegados

a la vida, que se agota por sí misma, estamos pegados al mundo, por el que desde siempre nos hallábamos dispuestos a dar la vida. La angustia de muerte es angustia ante el dolor en el que perdemos el cuerpo vivo del mundo». [177] Pero al poner el acento Arendt en la facultad de la acción, entendida, como veremos con más detalle en otro capítulo, como capacidad de iniciar lo nuevo, esta preocupación por el mundo, al mismo tiempo que permite establecer con él una relación de confianza, no evita el riesgo, la aventura y lo imprevisible.

Amar y preocuparse por el mundo, entonces, es procurar lo «público» de él. Por público, Arendt entiende, en primer lugar, aquello que al aparecer puede ser visto el mundo de las apariencias y, en segundo término, se refiere al mundo mismo en cuanto es común a todos y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Mundo no es, aquí, idéntico a la Tierra o a la Naturaleza. Que sea público el mundo significa que es un espacio que, al mismo tiempo que nos une, nos separa, evitando que, por así decir, caigamos los unos sobre los otros hasta formar una masa indiferenciada e informe. A diferencia de la sociedad de masas, el mundo, como algo público y común, es un espacio donde es posible compartir hechos y palabras. Vivir y compartir un mundo significa, entonces, que un mundo de cosas realizadas por el hombre se sitúa entre quienes lo comparten. En esta tarea, la acción del hombre es fundamental, sobre todo ese tipo de acción que es la *cultura*. Cultura y educación permiten, pues, compartir un mundo común y hacer que permanezca, que sea durable. La educación es una tarea de *amor mundi*.

Pero Arendt sabe que es difícil amar el mundo cuando este mundo está alienado. [178] El tema de la «alienación del mundo» Arendt lo desarrolla en *La condición humana*. Su tesis es que la época moderna nos devuelve no tanto al mundo como a nosotros mismos, al puro aislamiento:

> La filosofía moderna comenzó con el *de omnibus dubitantum est* de Descartes, con la duda, pero no con la duda como control inherente a la mente humana para protegerse de las decepciones del pensamiento y de las ilusiones de los sentidos, ni como escepticismo ante los prejuicios y morales de los hombres y de los tiempos, ni siquiera como método crítico de la investigación científica y la especulación filosófica. La duda cartesiana es de alcance mucho más amplio y de intención demasiado fundamental para determinarla con tan concretos contenidos. [179]

Una de las persistentes tendencias ha sido «la exclusiva preocupación por el yo, diferenciado del alma, la persona o el hombre en general, intento

de reducir todas las experiencias, tanto con el mundo como con otros seres humanos, a las propias del hombre consigo mismo». [180] El disfrute y la preocupación por el yo son, como habría mostrado Max Weber, prácticas perfectamente posibles en la modernidad como actividades separadas de la preocupación por el mundo: «La alienación del mundo, y no la propia alienación como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la Época Moderna». [181] Una expresión de esta alienación del mundo, dice Arendt, se encuentra en la privación para ciertos grupos de su lugar en el mundo y su desnuda exposición a las exigencias de la vida. Sólo si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre, y sólo si la vida del hombre en la Tierra queda reducida a una mera lucha por la supervivencia, es decir, si la vida humana queda reducida a la mera vida del animal viviente, podrá la actividad política aliarse con la vida, entendida ahora como mera *zoé,* como vida exclusivamente biológica, con el propósito de administrarla, gestionarla o normalizarla.

La condición humana es una obra singular de antropología política. Se trata de una *antropología de los límites* cuyo propósito es, dicho en los términos de la propia Arendt, «una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias». [182] Arendt se propone «pensar en lo que hacemos» y se pregunta si, bajo las condiciones de la modernidad, es todavía posible la acción política y si tiene algún *sentido*. El análisis de los orígenes de la modernidad que presenta en *La condición humana* mantiene una estrecha relación con su obra precedente, *Los orígenes del totalitarismo.* Lo que Arendt muestra es que los elementos típicos de la modernidad se localizan en los elementos definitorios del totalitarismo. Su enfoque, más analítico que propiamente histórico, le permite explorar los rasgos específicamente totalitarios, con el fin de comprender cómo la dominación total ha podido constituir el corazón del siglo XX y de qué modo la sociedad moderna pudo desplegar, a su vez, esquemas de pensamiento afines a esa mentalidad. En resumen: el totalitarismo no pudo darse sino en el cuadro de la modernidad, bajo las mismas condiciones por ella creadas. Por eso, si el totalitarismo, como ella afirma con insistencia, es una forma de dominación enteramente desconocida antes de la modernidad un acontecimiento que carece de precedentes, esto sólo puede significar que los elementos constitutivos de ésta se encuentran estrechamente ligados a la nueva estructura de poder inventada por la experiencia del totalitarismo. La transformación de la vida

humana en vida superflua, dentro de los campos de concentración, tiene, así, su reflejo, su efecto de resonancia, en la moderna sociedad de masas: «El intento totalitario de hacer superfluos a los hombres refleja la experiencia que las masas tienen de su superfluidad en una Tierra superpoblada». [183]

Hay una *hybris* totalitaria que se puede poner en relación con el exceso del proyecto científico-tecnológico de la modernidad. La *desmesura del totalitarismo* consiste en un proyecto diseñado desde la ciencia y la tecnología pero orientado, más allá de toda comprensión racional posible, a trascender los límites de lo humano, transformando la vida humana en vida superflua, en vida indigna de ser vivida. La *desmesura de la modernidad*, por su parte, consiste en un exceso científico-tecnológico que busca trascender los límites de lo humano convirtiendo la capacidad activa del hombre, mediante la cual cada ser humano crea algo nuevo y se inserta en el mundo como un nuevo comienzo, en mera actividad productiva primero, y, después, en la actividad característica del *homo laborans*, la actividad destinada a mantener la vida como mera vida biológica. Se trata, pues, de una vida que queda reducida a vida administrada y normalizada en el orden de lo social.

En Arendt, es importante advertirlo, la periodización del acontecimiento de la modernidad, como dice E. Tassin, [184] reposa en una distinción entre «Época Moderna» (o tiempos modernos) y «Mundo Moderno». Esta distinción le permite explorar la condición humana según una doble perspectiva: *epocal* y *existencial*. Ambas perspectivas se entrecruzan en *La condición humana*, por eso puede sostener Arendt que el Mundo Moderno es el mundo de una «época» de un presente, de un tiempo y un espacio, un mundo histórico cuya historicidad reenvía a una historicidad de la condición de *pertenencia al mundo*. Esta distinción evoca otra, que la funda, entre el «dominio científico», por medio del cual se puede datar la llegada de la época moderna después del nacimiento de la ciencia física, matemática y experimental en los siglos XVI y XVII, y el «dominio político», al cual remite Arendt para designar el nacimiento del Mundo Moderno con la «explosión de la bomba atómica». Por eso, la cuestión de la técnica y de la ciencia sólo se deja comprender desde la óptica de su significación estrictamente *política*.

El análisis de Arendt en *La condición humana* se despliega, por tanto, en dos direcciones complementarias. En primer lugar, contra la *hybris*

moderna, establece una reflexión sobre los «límites» que dibujan, para los hombres, una «condición», más que una «naturaleza» humana en tanto que carácter dado a los hombres por el nacimiento. Para Arendt, la condición humana se «pluraliza» en un «juego de condiciones» en el seno de las cuales ella aísla principalmente tres, que son las condiciones de posibilidad de la condición activa del hombre en el mundo. La segunda dirección de la reflexión arendtiana consiste en la exposición de una verdadera *antropología filosófica* o, si se quiere, una fenomenología de la *vita activa* que demanda la elaboración de un conjunto de categorías transhistóricas, es decir, categorías que designan identidades flexibles instaladas en las mutaciones del tiempo histórico. El «juego de condiciones» en el que se pluraliza nuestra inserción activa en el mundo lo constituyen la *vida*, la *mundanidad* y la *pluralidad*. Son éstas las que marcan la posibilidad de los tres tipos de actividad propia del hombre en su modalidad activa: *labor*, *trabajo* y *acción*. Unas y otras perfilan la condición general de la existencia humana como existencia desplegable entre el nacimiento y la muerte, es decir, en el seno de nuestra *finitud narrable*. Nacimiento y muerte introducen una orientación, un comienzo y un fin individualizados, una existencia singular y precisa.

La *labor* es la actividad que se corresponde con el proceso biológico del cuerpo humano, y su condición esencial es la vida misma, la vida como *zoé*, la vida que hay que alimentar y nutrir. El *trabajo* es la actividad que se corresponde con lo no natural de la exigencia humana. Mediante el trabajo nos proporcionamos un artificial mundo de objetos y cosas, y su condición básica es la mundanidad. La labor define el imperio del *homo laborans*, y el trabajo el imperio del *homo faber*. Y la *acción* es la actividad que no se puede realizar en el aislamiento o la soledad. Es la actividad que requiere la presencia de los otros, por eso su condición básica es la *pluralidad*: «Esta pluralidad es específicamente *la* condición no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* de toda vida política». [185] Pues bien, ese *amor mundi* se refiere, por supuesto, a la preocupación por preservar nuestro mundo común de las fuerzas y condiciones que, bajo la modernidad, contribuyen a su posible alienación. En esta obra, la preocupación de Arendt sigue siendo pensar la política como característica de la condición humana y como algo a la vez distante del Estado y del imperio de lo social.

Para Arendt, nuestro mundo común se aliena con el enajenamiento de lo político, que coincide con lo público. Según ella, lo político habría sido

recubierto con preocupaciones que le son del todo ajenas, hasta el punto de volvérsenos irreconocible esta palabra. Por eso, tenemos la obligación, derivada de nuestra preocupación por el mundo, de confrontrarnos con *lo* político y distinguirlo adecuadamente de *la* política. Arendt, en este sentido, insiste en criticar la reducción de lo político a la racionalidad técnica y científica, y por eso hace tanto hincapié en el valor de la acción frente a la racionalidad impuesta por el trabajo y las actividades productivas. Esta racionalidad consagra el triunfo de la burocracia y la economía, que son figuras básicas de la dominación del hombre sobre el hombre. Su crítica, pues, se dirige hacia el utilitarismo, como doctrina característica de la modernidad que valora las actividades productivas por encima de otro género de actividades humanas. Se hace, pues, necesario separar el dominio de lo político como esfera independiente de la existencia del Estado y como ámbito separado del dominio de lo social, que está presidido por el conformismo de los valores y la normalización de las conductas. ¿Existe, por tanto, un dominio específico de lo político que sería independiente del Estado y de lo social, es decir, del poder y del conformismo? Para ella la respuesta es clara: este dominio existe y se da siempre que los hombres se reúnen en una esfera pública, y en el espacio que abren «entre» ellos insertando acciones y palabras, opiniones y juicios, una conversación permanente sobre lo humano y sobre lo que al mundo le acontece.

La responsabilidad de esta alienación, tanto del hombre como del mundo, tiene que ver con lo que Arendt llama el «auge de lo social», que históricamente acarreó la simultánea decadencia de la vida pública y de la privada. Junto al advenimiento de los totalitarismos, la modernidad trae como consecuencia la *emergencia* de la sociedad el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas, planes organizativos desde el interior del hogar a la luz de la esfera pública. Si para los griegos una vida vivida únicamente en el interior de la vida privada era una vida necia, actualmente llamamos vida humana a la vida desplegada en la esfera de la intimidad, una vida desinteresada de lo político pero sin embargo sensible a lo social. Para Arendt, el hecho definitivo es que lo privado moderno se descubrió como lo opuesto, no a la esfera pública que es una esfera distintivamente política, sino a lo social. Pero ¿qué es lo más característico de este auge de lo social? Lo decisivo es que la sociedad, en todos sus niveles, excluye «la posibilidad de la acción». «En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta,

mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a "normalizar" a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente.» [186] Es la conducta (socialmente normalizada), no la acción, la principal forma de relación humana. De ahí que cuestiones tales como la denominada «educación de la ciudadanía» no sean más que una mera educación de los comportamientos sociales, socialmente correctos, algo parecido a enseñar a los niños a no arañar, a no morder y a no escupir, como si pudiese llenarse con contenidos sociales todo el programa de una educación cívica que, en origen, es una cuestión estrictamente política. La acción gobierna las tareas del *homo politicus*, y su espacio es la esfera pública. En su *Diario filosófico*, escribirá Arendt: «La moral se refiere a nuestra "conducta"; por tanto, de antemano es un concepto relativo a la sociedad y no una noción propiamente política. Toda moral fracasa tan pronto como comenzamos a *actuar*, o poner un comienzo. La moral nunca ha previsto este comienzo. Toda acción es amoral por definición». [187]

Bajo el auge de lo social lo que impera es el *conformismo*: estar educado es plegarse a la conducta, al comportamiento socialmente sostenible, normalizado, siempre desde el lenguaje de lo políticamente correcto. El supuesto que sostiene todo el edificio social es el que afirma que los hombres se comportan y no actúan con respecto a los demás. Un conformismo que encontramos en la moderna ciencia económica todos hemos oído hablar del «comportamiento de nuestra economía» y cosas por el estilo, cuyo nacimiento surge paralelamente al auge de lo social y con el apoyo técnico de la estadística, cuyas leyes sólo son válidas cuando se trata de grandes números o largos periodos, hasta el punto de que los acontecimientos singulares o los actos resultan estadísticamente significativos únicamente como desviaciones o fluctuaciones.

En esta obra, Arendt, sin mencionarlo explícitamente, está diciéndonos que la sociedad moderna es, en su estructura y aspiraciones, intrínsecamente *biopolítica*. La noción de «biopoder», tal y como fue planteada en las últimas obras de Michel Foucault, deriva su primer significado del antiguo principio del poder soberano que otorgaba el derecho de *hacer morir o dejar vivir*. [188] A partir de finales del siglo XVIII, cuando las ciencias humanas van elaborando el constructo de «hombre moderno» que define modos de sentir, padecer, pensar y actuar en los que actualmente no nos reconocemos el mencionado principio de

soberanía se va transformado en otro nuevo, que lo atraviesa de parte a parte. Si hasta entonces el soberano podía, en defensa de sus poderes, disponer de la vida hasta aniquilarla, la complejidad de la vida social moderna obliga a invertir el principio en otro: se trata del derecho de *hacer vivir o dejar morir*. [189] Según Foucault, este principio se sustenta en una «tecnología no disciplinaria del poder» que se aplica a la *vida* de los individuos, como miembros de una *población* (cuerpo político) y la experiencia de su propio cuerpo (*cuerpos dóciles*).

El biopoder implica, por tanto, la alianza entre el ejercicio del poder político y el control de la vida (individual y de las poblaciones), y genera una cultura apropiada a sus propósitos, cuyos objetos de saber y objetivos de control se refieren, no tanto al nacimiento, la muerte o el envejecimiento (como formas de experiencias individuales del sujeto), sino a la natalidad, la mortalidad y la longevidad en tanto que «problemas» a resolver racional y técnicamente en el contexto de la sociedad. Se trata, en la *cultura biopolítica*, de gestionar la vida y los procesos biológicos del hombre-especie para asegurar su *normalización*. Puede decirse, entonces, que nuestras sociedades hacen de sus políticas del bienestar políticas de normalización *normativas* ya que, al preocuparse por la salud o la prosperidad de los ciudadanos, intervienen activamente en las condiciones de vida de los individuos formando y «educando sus conductas». Con ello se opera una progresiva sustitución de la acción espontánea por la conducta normalizada. Es en este sentido en el que se entiende la tesis de Hannah Arendt de que una de las consecuencias de la época moderna es lo que ella llamaba el «auge de lo social»: «La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público». [190] Bajo la condición biopolítica, por decirlo con Foucault, o en el orden del auge de lo social, siguiendo a Arendt, la vida es mera lucha por la supervivencia, vida administrada pero no inventada, el lugar donde la excelencia auténtica ya no es posible porque lo que prevalece es la conducta normalizada, el buen comportamiento social, el conformismo; por eso Foucault apelaría a una estética de la existencia y Arendt hablaría de la facultad de comenzar. En lugar de lo social, Arendt reclamaría el privilegio de lo público-político: «Ni la educación, ni la ingeniosidad, ni el talento pueden reemplazar a los

elementos constitutivos de la esfera pública, que la hacen lugar propicio para la excelencia humana». [191]

En una sociedad de estas características, lo que predomina y se afirma como valor supremo es la vida de la especie; con otras palabras, el «auge de lo social» inaugura la victoria del *homo laborans* que define la vida del animal viviente por encima del *homo politicus* que evoca la vida como *bíos*, la vida de la acción y la palabra digna de nuevos comienzos. La «humanidad socializada» la humanidad bajo las condiciones de la biopolítica «es ese estado de la sociedad en el que sólo rige un interés, y el sujeto de dicho interés es la humanidad o las clases, pero nunca el hombre o los hombres». [192]

Cuando el hombre moderno sustituyó el original *thaumadzein*, la admiración por el acontecimiento llamado mundo, por la duda cartesiana, devolvió al hombre a sí mismo, en vez de al mundo. Pero al devolverlo a sí mismo, lo aisló de los asuntos humanos, del espacio público, allí donde los hombres aparecen ante los demás y confirman su nacimiento original con acciones y palabras; allí, en definitiva, donde la *acción* tiene privilegio sobre otras actividades humanas (la *labor*, que está destinada a producir bienes de consumo y a nutrir la vida como *zoé*; y el *trabajo*, que está destinado a producir bienes de uso y llenar el mundo con objetos producidos según los cánones de una racionalidad medios-fines).

De este modo, preguntas tan elementales y directas como «¿Qué es la política?» pueden expresarse todavía, aun si las respuestas dadas por la tradición, o su modo específico de preguntar, ya no resultan viables. Tras las experiencias políticas del segundo cuarto del siglo XX, hay que volver a preguntarse por la *esencia de la política*, porque el hilo de la continuidad de la tradición occidental se ha roto y no podemos afrontar «lo nuevo» que tenemos delante desde los juicios establecidos por una tradición en la que ya no es posible reconocerse. Han estallado nuestras viejas categorías de comprensión y nuestros patrones de juicio moral. La pregunta por la «esencia» de la política, en una situación de crisis como la actual, dirá Arendt, requiere afrontar esa misma situación con juicios directos. Pero si no podemos apoyarnos en la tradición, entonces lo que tenemos que hacer es relacionarnos con el pasado de otro modo: «El hilo de la tradición está cortado y debemos descubrir el pasado por nosotros mismos, es decir, leer a quienes lo integran como si nadie los hubiera leído antes». [193] Ésta es la estrategia derivada de su «método», del que ya hemos hablado que adopta

en *¿Qué es la política?,* [194] un proyecto inacabado que pretendía ser la continuación de *La condición humana*. Es asumiendo la ruptura con la tradición, esto es, no tanto con la trama que la tradición urdió sino con la pérdida de su autoridad, como podemos encontrar una filosofía adecuada a nuestro tiempo, un tiempo que es ruptura, una época sin equivalente en la historia. Se trata de no recusar la condición política de la pluralidad a favor de la unicidad del principio de la verdad filosófica, de no renunciar, en definitiva, a una orientación del pensamiento a favor del *sentido*. De ahí que la cuestión del sentido de la política sea, precisamente bajo las condiciones de la modernidad, una pregunta del todo relevante.

Entre los años 1956 y 1959 Arendt se embarcó en la redacción de una obra que debía llevar por título *Introducción a la política* y que habría de publicar la editorial Piper. Esta obra nunca llegaría a realizarse, y hemos tenido que esperar hasta el año 1993 para que la socióloga alemana Ursula Ludz, por encargo de Piper, tras un minucioso trabajo de reconstrucción, preparase la edición de los fragmentos preparatorios que Arendt escribió. «¿Qué es la política?», se preguntaba Arendt. En el Fragmento I responde diciendo que «la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado *al* hombre [*Mensch*], *los* hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana». [195] La filosofía, lo mismo que la teología, al ocuparse *del* hombre*,* nunca ha podido dar una respuesta filosóficamente válida a esta pregunta, y mucho menos el pensamiento científico, para el que sólo hay *el* hombre. Si la política se basa en el hecho de la pluralidad, entonces, de lo que trata la política es del hecho del «estar juntos»: «La política nace en el *Entre los*-hombres», [196] es decir, *fuera* del hombre. En este sentido, el hombre es «a-político»; no hay nada político en el hombre que pertenezca a su esencia. La política surge porque hay pluralidad, porque existen espacios abiertos entre los hombres. Surge en y desde ese *entre* y se establece como *relación*. Y es en ese «entre» *inter* [*homines*] *esse* donde la libertad es efectiva como «categoría política»: «Sólo hay libertad en el particular ámbito del *entre* de la política». [197]

Dondequiera que los hombres se junten y se encuentren, se abre un espacio entre ellos que da lugar a la política como esfera propia de los asuntos humanos, como ejercicio de la *libertad*, es decir, como creación de nuevas posibilidades, de nuevos comienzos. Ese espacio *entre* los hombres no existe al margen de ellos, al margen de lo que hacen (acción) y dicen

(discurso). Ese espacio entre los hombres conforma el mundo, que es un asunto específicamente humano. Un mundo sin hombres es una contradicción; por eso mismo, un espacio sólo habitado por una *masa* de seres no es un mundo humano, sino un lugar *in-mundo.* El campo de concentración (*Lager*) es un lugar así, pues allí no es posible ni la vida privada ni la vida pública. Así pues, el punto central de la política no puede ser otro que la «preocupación por el mundo», no por *el* hombre; pero se trata de un mundo acondicionado de una determinada manera, de forma tal que la vida en ese mundo merezca ser vivida. Tener en cuenta ese mundo, y preocuparse por él es una forma de *amarlo*. Amarlo quiere decir «cuidar» de él sin rechazar el libre intercambio de opiniones, juicios y acciones, pues sólo de esta forma daremos *sentido* a la política, como esfera propia de los asuntos humanos. «El sentido de la política es la libertad», [198] dice Arendt. Se trata, en verdad, de una respuesta a la vez sencilla y contundente. Aunque se trate de una respuesta en apariencia simple es, sin embargo, relevante, pues en nuestra actual condición no es evidente por sí misma. Esta pregunta surge de experiencias políticas muy reales, y en ella resuenan dos ecos:

> Primero, la experiencia de los totalitarismos, en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada con la consecuencia de que no hay libertad ninguna [...] En segundo lugar, la pregunta se plantea inevitablemente a la vista del inmenso desarrollo de las modernas posibilidades de aniquilación, las cuales, al ser monopolio de los estados, nunca se hubieran desplegado sin ellos, por lo que sólo pueden aplicarse en el ámbito político. [199]

La primera experiencia plantea la cuestión de si política y libertad son conciliables, si la libertad comienza sólo allí donde acaba la política, de manera que simplemente ya no hay libertad donde lo político no tiene final ni límites; y la segunda experiencia plantea el problema de la *vida* y de la existencia de la humanidad: «La pregunta que aquí surge convierte todo lo político en cuestionable; hace dudar de si bajo las condiciones modernas política y conservación de la vida son compatibles, y secretamente expresa la esperanza de que los hombres serán razonables y abolirán de alguna manera la política antes de que ésta los elimine a todos». [200] Con Aristóteles, el hombre era un animal político y, además, dotado de palabra; la política moderna lo que pone en cuestión no es tanto la naturaleza política del animal humano, sino la posibilidad misma de la vida humana como vida digna de ser vivida. Arendt se da cuenta de la importancia de

nuestra situación actual, y por eso dice que estas dos experiencias son experiencias políticas fundamentales de nuestra época, aquellas que hay que considerar y que vuelven relevante la pregunta por la esencia y el sentido de lo político: «Si uno las pasa por alto es como si no hubiera vivido en este mundo, que es el nuestro». [201]

Como el mundo humano es lo que hacemos con él, el modo como lo habitamos y la forma como lo tratamos, la pregunta por el *sentido* de la política, es decir, por el sentido de los asuntos específicamente humanos, sigue siendo una cuestión humana y filosóficamente relevante. A Arendt le preocupa este tipo de cuestiones, no las cuestiones empíricas que satisfacen nuestra curiosidad y eliminan nuestra aparente ignorancia, sino las cuestiones hermenéuticas, que se relacionan con el sentido. Fin, meta y sentido no pueden confundirse, nos dice Arendt. El *fin* de algo sólo hace su aparición en la realidad cuando la actividad que la creó ha llegado a su término, igual que ocurre con la existencia de cualquier objeto producido, que se hace visible en el último momento de la actividad productiva. La *meta* de una actividad proporciona criterios de orientación conforme a los cuales debe juzgarse todo lo que se hace; las metas trascienden el acto en el mismo sentido en que toda medida trasciende aquello que tiene que medir. Y el *sentido* de una cosa, a diferencia del fin, está siempre encerrado en ella misma. El sentido de una actividad como la política se mantiene mientras dure esta actividad. Y esto es válido para todas las actividades: pueden mantener su sentido persigan o no un fin. [202]

Como la política es una relación, y esa relación se basa en la libertad, que surge *entre* los hombres, el sentido de la política es *creación de la libertad*. Se trata, entonces, de un acto de *poíesis,* pero en una acepción primordial del término, es decir, un acto de creación poética, un acto que hace pasar una cosa del no ser al ser, el acto mismo de llevar algo hacia su máxima presencia y visibilidad, el acto de *hacer aparecer*, el acto de mostrar algo, de iniciar un nuevo comienzo. Y, como dice Arendt:

> Siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias calculables. Con otras palabras, cada nuevo comienzo [*Anfang*] es por naturaleza un milagro contemplado y experimentado desde el punto de vista de los procesos que necesariamente interrumpe. [203]

El sentido de la política es, entonces, introducir un nuevo comienzo o, dicho de otra manera, hacer posible el acontecimiento, los «acontecimiento-milagro», como los denomina Arendt. El don de la acción (política) consiste, entonces, en producir poéticamente, diríamos ese tipo de milagros (el comienzo): «El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [*Anfangen-Können*] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre, en cuanto por nacimiento viene al mundo que ya estaba antes y continuará después, es él mismo un nuevo comienzo». [204] Que la libertad sea idéntica a poder comenzar significa que la libertad es idéntica a la *espontaneidad,* algo distinto a querer que algo sea de un modo u otro. Por eso, si el sentido de la política es la libertad, es ahí donde, como dice Arendt, podemos esperar los milagros que sólo los hombres pueden hacer. En la medida en que podemos actuar, somos capaces de llevar a cabo lo improbable, lo imprevisible, lo implanificable. Aquí reside el núcleo de la filosofía de Arendt: una filosofía de la acción como comienzo, como renovación y generación de lo nuevo. Una filosofía que piensa los modos de renovar y de cuidar un mundo común.

Este «cuidado del mundo común» depende no tanto del repliegue en la esfera privada como del hecho de compartir acciones y palabras. No es tarea del hombre aislado, sino del dominio público. Ahora bien, este dominio de lo público requiere algo más que un relato de las condiciones que hacen posible «vivir en comunidad»:

> La filosofía política tradicional deriva la dimensión política de la vida humana de la necesidad que impele al animal humano a vivir con los otros, más que de la capacidad humana para actuar, y tiende por ello a producir una teoría relativa a las condiciones que mejor puedan sostener las necesidades de esa desafortunada condición humana de la pluralidad y a capacitar al filósofo para vivir despreocupado por ella. [205]

En este texto parece claro en qué ha de consistir el nuevo código de la política: la *pluralidad*, que es la condición de la aparición del agente, mediante su acción y su palabra, en la esfera público-política. Pero Arendt insiste en que no es lo mismo *lo* político que *la* política (profesional). Todo lo que ella dice y escribe hay que inscribirlo en una lucha contra los reduccionismos: contra la reducción de lo político a la racionalidad técnica y científica, contra su reducción a cualquier tipo de idealismo filosófico y contra su reducción moralista. Al mismo tiempo, insiste en separar lo político de la existencia del Estado y del «auge de lo social», que está

dominado por el conformismo de los valores y por la normalización de las conductas. Hay que asumir la situación en la que estamos: la pérdida de un mundo común. Así que su propósito central no será otro que buscar un dominio específico de lo político, más allá de las ideologías, de los moralismos, de los cientificismos y, también, del cinismo y pragmatismo de la *Realpolitik*. Y este dominio se encuentra en la opinión y en el juicio, es decir, en el *pensamiento reflexivo*, en la capacidad para pensar por uno mismo compartiendo opiniones y conversando sobre el mundo.

4. *Memento mori*
El lamento de la memoria

El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos.

HANNAH ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*

La tradición filosófica criticada por Arendt, aislada de la esfera de los asuntos humanos, siempre subrayó más el *memento mori* que el *memento vivere*. La tesis platónica del *Fedón* es clara: los que de verdad filosofan se ejercitan en morir, razón por la cual para ellos el estar muertos es poco temible, ya que aspiran a tener a su alma sola en sí misma, y por eso han de estar enemistados con el cuerpo. [206] Lo que el filósofo ha visto fuera de la caverna el mundo de las Ideas se corresponde con un mundo que no es apto para los mortales, y por eso lo que tiene que contar a los que están encadenados y sólo ven las meras «apariencias» resulta incomprensible. Es esta metáfora, a la que ya nos hemos referido en relación con la interpretación que Arendt hace de ella, la que inaugura, tras la muerte de Sócrates, la rivalidad entre el filósofo y la política. De este modo, los filósofos hicieron de la conciencia de la muerte el dato incontrovertible de la *finitud* humana. Con ello reconocían que la muerte nos iguala a todos en nuestra común condición finita. Pero Arendt subraya otro componente de nuestra finitud, como dirá en su conferencia «Labor, trabajo y acción»: «La acción, con todas sus incertezas, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han *nacido* para eso, sino para comenzar algo nuevo». [207] La importancia concedida a la facultad de comenzar, inscrita en nuestra capacidad para la «acción» dentro de la esfera pública, hace que la filosofía se oriente al *memento vivere,* del cual el nacimiento es una absoluta singularidad y novedad. Aunque esta noción

estaba ya presente en su estudio sobre el concepto de amor en san Agustín, Arendt percibe su verdadero alcance político a partir de su intento de comprensión del fenómeno totalitario. Como dice en *La condición humana*: «Ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico». [208]

En relación con esta facultad del comienzo, la pregunta que la experiencia totalitaria plantea es ¿qué significa «morir» cuando a lo que uno se enfrenta es a los «asesinatos en masa»? ¿Qué significa nacer cuando uno se ve obligado a dar cuenta de su propia existencia, y cuando la vida humana deviene enteramente *superflua*? Lo «indecible» de ese asesinato no se resuelve en una recuperación de la humanidad en términos sentimentales. Nos enfrenta a lo incomprensible, es cierto, pero es ahí donde nos reta, pues tenemos que reconciliarnos con un mundo en que estas cosas son simplemente posibles: «No tenemos nada en qué basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos. Hay sólo algo que parece discernible: podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos». [209] El siguiente diálogo resume a la perfección la situación del individuo cuya vida ha devenido superflua: «¿Puedo preguntar por qué las cámaras de gas? ¿Por qué has nacido?». [210] Se trata de la negación misma de la vida como puro comienzo, porque el nacimiento es *originario*; no se puede cuestionar. Si hay que justificar el nacimiento, entonces el hombre es superfluo: el nacimiento es un *sin porqué*. [211] Así, escribe Arendt:

> La fabricación de cadáveres ya no tiene nada que ver con la hostilidad y no puede comprenderse mediante categorías políticas. En Auschwitz, la solidez de los hechos se ha convertido en un abismo que arrastrará a su interior a quienes intenten poner el pie en él. En este punto la realidad de los políticos, por los que la mayoría de los pueblos se deja fascinar siempre y naturalmente, es una monstruosidad que sólo podría empujarnos a seguir aniquilando (como se fabricaban cadáveres en Auschwitz). [212]

Al llegar a los Estados Unidos, lo que Arendt tiene ante sí es lo incomprensible mediante categorías filosóficas tradicionales, algo que requiere un tipo de comprensión distinto, así como el arrojo de un pensamiento libre y no encapsulado: «No hay en la Historia humana

historia más difícil de contar que ésta. La monstruosa igualdad en la inocencia, que es su inevitable *leit-motif,* destruye la base misma en que la narración de la historia se produce que es nuestra capacidad para comprender un acontecimiento sin que importe la distancia a que nos hallemos de él». [213] Ante un cúmulo caótico de absurdas atrocidades, no puede reclamarse *generalidad* alguna y, sin embargo, «¿qué es la verdad si no es general?». [214] Ante semejante acontecimiento, cuya historia es preciso narrar, tenemos la tendencia a aplicar esquemas antiguos, remitiendo lo desconocido a lo que ya hemos visto. Como recuerda Bensoussan, es necesario abarcar en un mismo movimiento el cuestionamiento relativo a la modernidad técnico-burocrática característica de la «sociedad de masas» y el específico de «esa parte humana situada en los confines de la razón, en la que se decidió y realizó la destrucción de un pueblo entero». [215] En un mismo discurso, se trata, entonces, de atender a la (bárbara) racionalidad de la empresa y su (inhumana) ausencia de sentido. El recurso más fácil sería abrir la historia de semejante destrucción a una historia de la emoción, una emoción que, con el objeto de comprender lo incomprensible, arrojaría al criminal al terreno de lo inhumano. Y sin embargo, pese a lo extraordinario del crimen, los criminales, como no se cansó de repetir Arendt, eran hombres ordinarios y normales.

Los testimonios son necesarios, pero también la reflexión; sobre todo pensar. Reflexionar acerca de lo ocurrido en los campos de concentración y de exteriminio; reflexionar, también, sobre el estatuto del *Homo furens*, el «guerrero», como lo hará J. Glenn Gray, amigo de Arendt, en *Guerreros. Reflexiones del hombre en la batalla*, 14 años después de terminada su experiencia como militar americano destinado en diversos lugares de Europa. Glenn, filósofo y soldado: *Homo furens* y *Homo sapiens* al mismo tiempo. Su necesidad de comprender, la misma que tenía Hannah Arendt, conduce a Gray a una pregunta central: «¿Son estas manifestaciones de nuestra época monstruosa una consecuencia de la muerte de todos los dioses? ¿Qué quiere decir el intentar vivir sin un dios?». [216] Para el soldado-filósofo, un aspecto de esa tentativa de vivir «sin dioses» es la distancia que la guerra provoca con la realidad, una distancia que nombra con la palabra «abstracción»:

> El hombre que mata a distancia y sin ser consciente de las consecuencias de sus actos no siente la necesidad de responder ante nadie, ni siquiera ante sí mismo. Es la suya una depravación inconsciente que puede aumentar imperceptiblemente en la vida civil. Disociado de sus actos,

> puede volverse mucho más monstruoso que el soldado de infantería, o que el oficial de bajo rango que de vez en cuando enloquece en el fragor de la batalla. Estos hombres «aterradoramente normales», que siempre son la mayoría, son los que hacen que nuestra época sea monstruosa. [217]

Las nociones y las emociones abstractas tienden a falsear lo que realmente está sucediendo. Hasta cierto punto, el pensamiento abstracto puede llegar a compararse con la inhumanidad de las emociones abstractas. Gray destaca en su ensayo-testimonio la importancia del *aprendizaje de la simplicidad* como barrera capaz de eludir la trampa del amor y el odio colectivos, o el odio y la obediencia ciegas hacia toda la humanidad. En cada acto de lectura de los testimonios de semejante monstruosa historia de la normalidad, como dirá Arendt, «en lugar de la verdad el lector encontrará, sin embargo, *momentos de verdad*, y esos instantes son, de hecho, todo aquello de lo que disponemos para poner orden en este caos del horror. Esos instantes surgen de repente, como un oasis en el desierto. Son anécdotas y en su brevedad revelan de qué se trata». [218] Arendt reconoce que es eso lo que ha aprendido de su profesor y mentor de su tesis doctoral sobre san Agustín, Karl Jaspers: «Que sólo importa la verdad, y no las formas de ver el mundo; que hay que vivir y pensar en libertad, y no en una "cápsula" (por bien acondicionada que esté)». [219] Así que Arendt escribe *Los orígenes del totalitarismo* como una necesidad personal y «con un fondo de incansable optimismo y de incansable desesperación». [220] Los hechos que narra en esta obra están destinados a proporcionarnos un saber distinto. Si lo ocurrido destruye las bases racionales de nuestro entendimiento y capacidad de comprensión, lo narrado, sin embargo, proporciona un conocimiento que no es un saber ordinario, porque se trata de un saber cuyo instante de verdad transforma a quien se lo apropia. Foucault supo expresar acertadamente la naturaleza de un saber tan extraordinario:

> ¿Qué valdría el empecinamiento en el saber, si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se pueda, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si uno puede pensar de manera distinta a como piensa y percibir de otro modo que como uno ve es indispensable para continuar mirando y reflexionando. [221]

Es, desde luego, un saber extraordinario que extravía, porque establece una relación de discontinuidad con lo que creíamos habernos asegurado ya

por la sabiduría de los siglos. Y es un saber cruel y extraordinario, pero inevitable, porque ha de afrontar el espectáculo de un frontal doble hundimiento: por una parte, el hundimiento del criminal en un anonimato a través del cual éste busca su inocencia, y, por otro lado, el hundimiento de la víctima en un anonimato que pretende negarle su cualidad de ser humano:

> El asesinato en los campos de exterminio es tan impersonal como aplastar a un mosquito, es una mera técnica de gestión, como cuando un campo está demasiado lleno y se liquida. O un resultado lateral, como cuando un prisionero sucumbe a la tortura. La tortura sistemática y la negación sistemática de alimentos crean una atmósfera de muerte permanente, en donde la muerte, igual que la vida, queda efectivamente abstraída. [222]

La importancia de *Los orígenes del totalitarismo* no puede ser explicada solamente en términos de una especie de «catarsis personal». Margaret Canovan ha escrito sobre esto que «el punto central de su teoría sobre el totalitarismo ha sido largamente desenfocado [...] su teoría de la acción, como el resto de su pensamiento político, están arraigados en su respuesta al totalitarismo y no es un ejercicio de nostalgia de la polis griega». [223] Sobre todo en su parte final, Arendt narra en esta obra el proceso impersonal de destrucción de un hombre y, paralelamente, la invención de una «humanidad superflua». Se trata de un proceso que se concreta en un triple asesinato: el asesinato de la persona jurídica, el asesinato de la persona moral y la liquidación de la individualidad. Pues sólo si reducimos a un individuo a su desnuda biología, a un haz de reacciones, y si aniquilamos en él todo atisbo de espontaneidad, estaremos en condiciones no sólo de matar, sino de deshumanizar a la muerte misma: «En realidad, la experiencia de los campos de concentración muestra que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes de animal humano y que la "naturaleza" del hombre es solamente "humana" en tanto que abre al hombre la posibilidad de convertirse en algo altamente innatural, es decir, en un hombre». [224]

Volver superfluos a los seres humanos, tal es el objetivo totalitario, equivale entonces a erradicar las mismas condiciones que hacen posible la humanidad: destruir la pluralidad, la espontaneidad, la individualidad, la posibilidad de un nuevo comienzo. Se trata de transformar la misma naturaleza humana, rediseñarla, fabricar algo que no existe. Arendt escribió esa obra entre 1945 y 1949, un libro en tres partes que en 1951 vería la luz

en un solo volumen. El primer esbozo del manuscrito, que estaba preparado en 1945, lo tituló: *Los elementos de la vergüenza: antisemitismo, imperialismo, racismo*. En algún momento, como cuenta Elisabeth Young-Bruehl, se refirió a esta obra con el título *Los tres pilares del infierno* e, incluso, *Una historia del totalitarismo*. El caso es que Arendt buscaba un título que reflejara su método filosófico. En este sentido, el de la edición inglesa parecía del todo apropiado para lo que ella anhelaba: *The Burden of Our Time (La carga de nuestro tiempo)*. [225] La tesis central de esta obra es que el totalitarismo representa un *acontecimiento* absolutamente sin precedentes en la historia de la civilización europea. En el prólogo a la primera edición norteamericana, escribe Arendt:

> Ya no esperamos una eventual restauración del antiguo orden del mundo, con todas sus tradiciones, ni la reintegración de las masas de los cinco continentes, arrojadas a un caos producido por la violencia de las guerras y de las revoluciones y por la creciente decadencia de todo lo que queda. Bajo las más diversas condiciones y en las más diferentes circunstancias, contemplamos el desarrollo del mismo fenómeno: expatriación en una escala sin precedentes y desraizamiento en una profundidad asimismo sin precedentes. [226]

Se trata de una ruptura tal en la continuidad de la historia occidental que el pensador político ha de verse obligado a adoptar un punto de vista radicalmente nuevo al tratar de comprender cómo pudo darse semejante barbarie: «La institución de los regímenes totalitarios, en la medida en que sus estructuras y técnicas no tienen precedentes, representan una novedad esencial de nuestra época. Comprender su naturaleza [...] equivale, por así decir, a comprender el corazón mismo de nuestro siglo». [227] Es necesario comprender la «carga de nuestro tiempo»:

> Las evoluciones políticas del siglo XX han empujado al pueblo judío al centro de la tormenta de los acontecimientos; la cuestión judía y el antisemitismo, fenómenos relativamente carentes de importancia en términos de política mundial, se convirtieron en el agente catalizador, en primer lugar, del crecimiento nazi y del establecimiento de la estructura organizada del Tercer Reich, en que cada ciudadano tenía que demostrar que él *no* era judío; después, en el de una guerra mundial de una ferocidad sin equivalentes, y finalmente, de la aparición del crimen sin precedentes de genocidio en medio de la civilización occidental. Me parece obvio que todo esto haya exigido no sólo lamentación y una denuncia, sino también comprensión. [228]

Pero esta convicción de que todo lo que sucede en el mundo ha de ser comprendido entraña el riesgo de interpretar la Historia como una sucesión de «lugares comunes». Por eso, para Arendt el trabajo de comprender es, a la par que crucial, un trabajo no exento de problemas:

> La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta, sea como fuere. [229]

Para Arendt, la presencia en el siglo XX de regímenes fundados en la sistematización del terror y en la lógica de la exterminación constituye un punto de *no retorno* de la política. Los modernos totalitarismos pulverizan nuestras categorías de pensamiento y reflexión moral, el conjunto de las nociones tradicionales de la filosofía, la ética, la antropología y la política, y la crisis que ponen de manifiesto requiere *aprender a pensar lo nuevo y de nuevo*, al margen de los prejuicios establecidos por la tradición. Se trata de un *pensamiento resistente*, dirá Arendt en el prólogo a la primera parte de esta obra, dedicada al análisis del «antisemitismo».

El totalitarismo rompe nuestra relación con la *continuidad* de la tradición, aunque no con el pasado, con el que debemos aprender a relacionarnos de otro modo. Se trata, entonces, de aprender a pensar, comprender y juzgar, en ausencia de un fundamento estable, la actividad de la mente. Arendt insistió con frecuencia en esta idea: «La originalidad del totalitarismo es horrible, no porque introduzca alguna "idea" nueva en el mundo, sino porque sus mismas acciones constituyen una quiebra de todas nuestras tradiciones; sus acciones han hecho explotar, bien claramente, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros patrones de juicio moral». [230] Se ha roto nuestra relación con la tradición, pero hemos de aprender a relacionarnos con el pasado de otro modo. En su ensayo «La tradición y la época moderna», explica de este modo su tesis: «El fin de una tradición no significa de manera necesaria que los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre la mente de los hombres; por el contrario, a veces parece que ese poder de las nociones y categorías desgastadas se vuelve más tiránico a medida que la tradición pierde su fuerza vital y la memoria de su comienzo se desvanece». [231]

Los orígenes del totalitarismo es, pues, fundamental para comprender cómo los pueblos pueden adherirse a la idea del genocidio bajo determinadas circunstancias, y para entender también la naturaleza de la ruptura de nuestro «pacto social». La lectura de esta obra muestra un pensamiento en absoluto arrogante, pues integra escritores tan diferentes

entre sí como Joseph Conrad, Marcel Proust, Louis-Ferdinand Céline, Bernard Lazare, Charles Péguy, Georges Bernanos o Stefan Zweig, e inaugura un pensamiento crítico del siglo XX edificado sobre una verdadera Babel de citas y referencias, todas ellas puestas al servicio de la comprensión de lo incomprensible. Con esta obra, tan criticada y poco digerida por muchos historiadores, Arendt busca responder a la pregunta de si la filosofía está o no capacitada para pensar el mundo, una cuestión que, como hemos destacado, le preocupó siempre.

Si la tradición de nuestro pensamiento político comienza con el juicio y la condena a muerte de Sócrates, esa misma tradición se ve definitivamente destruida en Auschwitz. Si Sócrates no pudo *persuadir* de su inocencia a quienes definitivamente le condenaron, entonces es que la ciudad no está preparada para las enseñanzas del filósofo y, lo que es quizá peor, las propias enseñanzas de Sócrates se autoinvalidan. La ciudad, al permitir la muerte de Sócrates, mostró su falta de juicio para entender al pensador. Muerto Sócrates, cabe sospechar que pronto la ciudad se olvidará de sus enseñanzas. La ciudad no es un lugar seguro para el filósofo y, en consecuencia, no se puede confiar a la ciudad su memoria. Pero entonces, ¿qué nos queda?, ¿cuál es nuestro destino?, ¿qué podemos esperar? Con la condena de Sócrates, la ciudad pretende preservar su propia identidad a través de la muerte: muerte e identidad se confunden. En los campos de exterminio esta identificación alcanza su mayor grado. En los campos, cultura y barbarie quedaron indisolublemente unidas. Nuestra tradición de filosofía política tiene, entonces, el terrible privilegio de haber muerto dos veces: en Atenas y en los campos de la muerte.

Según Arendt, la *humanidad superflua* inventada por los totalitarismos requiere una nueva garantía de lo humano: «La dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley de la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la Humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas».[232] Para Arendt está claro que este nuevo código político ha de consistir en la protección de la pluralidad o, dicho de otra manera, en el abandono de una actitud de masa. En *La vida del espíritu*, declara: «Nada de lo que es, desde el momento en que posee una apariencia, existe en singular; todo lo que *es* está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en superlativo, sino la totalidad de los hombres los que habitan el planeta. La

pluralidad es la ley de la Tierra». [233] Este principio de la pluralidad remite tanto a una *teoría de la acción* como a una *teoría de la apariencia* o, lo que es lo mismo, a la radical coincidencia, en la esfera de los asuntos humanos, entre el *ser* y el *aparecer*: «El mundo en que nacen los hombres contiene una infinidad de cosas, tanto naturales como artificiales, pasajeras y eternas, todas las cuales revisten la común particularidad de poseer una *apariencia* [...] En este mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, *ser* y *apariencia coinciden*». [234]

Si existe algo parecido a una mentalidad totalitaria su extraordinaria capacidad para adaptarse a cualquier circunstancia la misma es posible por la confianza que se deposita en las *masas*. Los movimientos totalitarios buscan organizar a las masas, no a las clases, ni a los ciudadanos, pues dependen de la pura fuerza del número. Pero el sentimiento de masa produce un fenómeno enteramente nuevo: la *superfluidad*. «Sólo donde existen grandes masas superfluas o donde pueden ser derrochadas sin desastrosos resultados de despoblación es posible una dominación totalitaria». [235] Se trata de masas políticamente neutrales e indiferentes, masas capaces de mirar en otra dirección o de asentir ante las diversas políticas de silenciamiento. Masas de gentes que, neutrales e indiferentes políticamente, también se sienten éticamente al margen de las posibles valoraciones morales que una determinada situación reclama. Son ellas las que sostienen el proceso de dominación totalitaria, porque han abdicado de su facultad de juicio y reflexión política. Así pues, el dominio totalitario requiere un ejercicio activo de *apatía política*. En este sentido, el rasgo central del hombre-masa no es su brutalidad o su atraso cultural, sino más bien su «aislamiento», su «falta de relaciones sociales normales». Su «filosofía de vida» está centrada en el éxito personal, la competitividad y la adquisición de bienes de uso. Quizá por ello, más que los grupos marginados, son las personas cultas las que primero pueden sentirse atraídas por los movimientos de masas: su propio individualismo, su desinterés por los asuntos públicos son factores que les permiten formar fácilmente actitudes típicas del hombremasa. Por eso, aunque resulte sorprendente, «la individuación y la educación no impedían la formación de actitudes de masas». [236]

La referencia arendtiana al hombre-masa es muy importante en su reflexión sobre el totalitarismo, pues la masa siempre proporciona una sensación de *normalidad*. El hombre-masa, siempre centrado en sus asuntos

y retirado de la esfera pública, colabora de modo inconsciente pero de forma muy eficaz a hacer de la normalidad del mundo la protección más sólida contra la revelación de los crímenes masivos totalitarios. Al subrayar esta idea, Arendt cita un fragmento de la obra de David Rousset *Les jours de notre mort:* «Los hombres normales no saben que todo es posible», [237] se niegan a creer en lo monstruoso que está delante de ellos, del mismo modo que el hombre-masa no confía en sus ojos y oídos ante una realidad normal en la que no hay lugar para él. El hombre-masa, culto pero políticamente neutral e indiferente, al inscribirse en la lógica de la normalidad, colabora implacablemente en la tarea de silenciar los crímenes totalitarios.

Los hombres normales no saben que todo es posible, y los campos de concentración sirven de laboratorio que pone a prueba el principio totalitario de que *todo es posible*: «El problema es fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única "libertad" consistiría en "preservar la especie"». [238] Pero si, según este principio, lo que es posible está más allá de lo que podemos imaginar, más allá de lo que podemos decir o narrar, entonces lo que, pese a todo, hay que hacer, es sacar semejante horror del mutismo. Para Arendt es crucial la diferencia entre lo indecible de Auschwitz *como experiencia* (de un superviviente) y lo indecible como *dogma radical* (y no revisable). [239] Es cierto que no existen paralelos para la vida en los campos de concentración. El horror vivido en éstos «nunca puede ser abarcado completamente por la imaginación por la simple razón de que permanecen al margen de la vida y de la muerte. Nunca puede ser totalmente descrito por la razón de que el superviviente retorna al mundo de los vivos, lo que le hace imposible creer por completo en sus propias experiencias pasadas». [240] Pero precisamente por ello es necesario aprender a horrorizar a la imaginación, pues «existe una gran tentación de desembarazarse de lo intrínsecamente increíble por medio de racionalizaciones liberales. En cada uno de nosotros acecha un liberal que nos halaga con la voz del sentido común». [241]

La perplejidad ante una vida abandonada a una sociedad cuyas leyes, normas y fundamentos se desconocen y resultan, además, inimaginables, está magníficamente descrita en este fragmento de *La especie humana* de Antelme:

> Nos preguntábamos qué podía ser peor que esta ciudad en la que nos ahogábamos, inmensa pero superpoblada, de cuyo funcionamiento no entendíamos nada [...] Ignorantes de los fundamentos y de las leyes de esta sociedad, lo que primero se manifestaba era un mundo rabiosamente erigido en contra de los vivos, tranquilo e indiferente ante la muerte. En realidad, a menudo no era más que sangre fría en medio del horror. Todavía no habíamos tenido tiempo de entrar seriamente en contacto con una clandestinidad cuya existencia los recién llegados estaban lejos de sospechar. [242]

A su regreso de Auschwitz, Charlotte Delbo confirma en su propio testimonio el asesinato de la facultad de imaginar la experiencia límite por ella vivida:

> Todo era falso, rostros y libros, todo me mostraba su falsedad y me desesperaba haber perdido la capacidad de ilusión y ensueño, la permeabilidad a la imaginación, a la explicación. Es lo que murió de mí en Auschwitz. Es lo que hace de mí un espectro. ¿Cómo sentir interés cuando desenmascaras la falsedad, cuando desaparece el claroscuro, cuando no queda nada que adivinar, ni en los rostros ni en los libros? ¿Cómo vivir en un mundo sin misterio? [243]

En otro momento de su relato, Delbo explica muy bien la condición de lo «inimaginable» como experiencia del superviviente:

> Diréis que a un ser humano se le puede quitar todo salvo la facultad de pensar y de imaginar. No sabéis. Se puede hacer de un ser humano un esqueleto borboteante de diarrea, quitarle el tiempo para pensar, la fuerza para pensar. La imaginación es el primer lujo del cuerpo que recibe alimentos suficientes, disfruta de un margen de tiempo libre, dispone de elementos rudimentarios para dar forma a sus sueños. En Auschwitz no soñábamos, delirábamos. [244]

¡El propio Antelme se extiende también en este delirio, en el que nada es imaginable:

> Hace dos años, durante los primeros días que siguieron a nuestro retorno, fuimos todos, creo, presas de un verdadero delirio. Queríamos hablar, ser escuchados al fin. Nos dijeron que nuestra apariencia física ya era bastante elocuente por sí sola. Pero recién volvíamos, traíamos con nosotros nuestra memoria, nuestra experiencia viva aún y sentíamos el deseo frenético de contarla tal cual era. Y, sin embargo, ya desde los primeros días nos parecía imposible colmar la distancia que íbamos descubriendo entre el lenguaje del que disponíamos y esa experiencia que seguíamos viviendo casi todos en nuestros cuerpos [...] Esta desproporción entre la experiencia que habíamos vivido y el relato que era posible hacer a partir de ella se confirmó definitivamente más adelante. Estábamos efectivamente frente a una de esas realidades de las que se dice que sobrepasan a la imaginación.
>
> Quedaba claro entonces que sólo por elección, es decir, una vez más, gracias a la imaginación, podríamos intentar decir algo. [245]

Leemos estos textos, que nos aseguran antes de hacerlo una conmoción inmediata, y nos preguntamos qué hacer con ellos. ¿Qué tipo de memoria poner en suerte? ¿Qué clase de imaginación, poética o literaria, ejercitar? Se ha dicho que tenemos el deber de recordar, que hay un deber de memoria, pero el mismo no siempre ha tenido buenas consecuencias, porque es sumamente fácil recordar las afrentas para afirmarnos en nuestra ira o en un cierto deseo de venganza. ¿Quién tiene ese deber de recordar y en qué consiste? Se habla del deber de la memoria, pero al mismo tiempo muchos de los que enuncian este imperativo *deciden* que Auschwitz es indecible, algo, por tanto, condenado al silencio. No aceptarían, por ejemplo, que determinadas formas artísticas se atreviesen a «dar a ver», para deducir de allí un «mejor saber», lo ocurrido en Auschwitz. Imre Kertész, en *Diario de la galera*, lo dice bien claro: «El campo de concentración sólo es imaginable como literatura, no como realidad». [246] Pero es que él es un superviviente. Para que el testimonio sea útil, necesita asociarse a un pensamiento que recuerde incesantemente y de forma creativa:

> Si es cierto que todo pensamiento se inicia con el recuerdo, también es cierto que ningún recuerdo está seguro a menos que se condense y destile en un esquema conceptual del que depende para su actualización. Las experiencias y las narraciones que surgen de los actos y sufrimientos humanos, de los acontecimientos y sucesos, caen en la futilidad inherente al acto y a la palabra viva si no son recordados una y otra vez. [247]

Cualquier tentativa por dar a ver el máximo horror no es sino una *laguna,* una cierta brecha de silencio en el orden de lo decible. Y sin embargo, para recordar es preciso imaginar. Y para imaginar, necesitamos la presencia del testigo y del testimonio, aun cuando ningún testimonio alcance a decirlo todo, a completar el cuadro del horror.

En su fulgurante aparición, en su «instante de verdad», el testimonio es un acontecimiento que, al dar a pensar y al dar a ver, remite a una verdad mayor que nunca probablemente alcance a definir. Pese a su insuficiencia, pese a su «no-totalidad» pues un testimonio enuncia lo fulgurante de un instante de verdad, de un *instante en el tiempo* el testimonio es lo que necesitamos para poder imaginar a través de una memoria poética. Somos conscientes de que ni la literatura ni la poesía han logrado representar adecuadamente el horror; pero ¿cómo pretender esta perfecta adecuación a una realidad que se sitúa en el límite excéntrico de lo real?, ¿cómo pedirle a la literatura una nítida adecuación a *esa* realidad? «Ningún escritor dice

Magris, ni el más grande, puede competir desde su mesa con el testimonio, con la trascripción fiel y material de los hechos ocurridos en los barracones y las cámaras de gas. Sólo quien ha estado en Mauthausen o en Auschwitz puede intentar explicar aquel horror radical.» [248] Muchos supervivientes no alcanzan a representar lo que vieron y lo que vivieron. Incluso escribiendo en un tiempo relativamente cercano al acontecimiento, los planos del recuerdo exacto de lo vivido ¿es posible una memoria literal? y de la interpretación intrínseca al acto de escritura se superponen. Sin interpretación e imaginación, no hay recuerdo; ni en ellos ni en nosotros, sus lectores: «Tendré que hacer un esfuerzo de imaginación para reconstruir semanas o incluso meses de miseria física de los que no queda nada concreto, como si se los hubiera tragado la tierra». [249] Y Ruth Klüger señala también: «Quien quiere acercarse, con la mente y el corazón, a lo sucedido, necesita interpretaciones de los hechos. Los hechos por sí solos no bastan». [250]

Al leer los testimonios de los supervivientes de los campos de concentración no buscamos, sin más, archivarlos, sino comprender la pulsión totalitaria que quizá está presente en la historia humana. Si, como decía Primo Levi, Auschwitz sucedió, entonces puede volver a suceder, porque su establecimiento depende de condiciones que los hombres, a través de sus políticas y su desprecio por el otro, hemos hecho posible, y que quizá no están todavía desactivadas. Todo esto implica un arduo trabajo de comprensión. Tenemos que aprender a pensar en la *grieta* del tiempo. Sabemos que los nazis llamaban «bichos» o «gusanos» a los judíos; ¿qué diferencia esencial existe entre esa forma de reducir la humanidad de aquél a quien se va a liquidar y la forma como, en Ruanda, los hutus llamaban a los tutsis. Repasemos con cuidado las siguientes palabras de uno de los verdugos entrevistados por Jean Hatzfeld y recogidos en *Una sesión de machetes*:

> Los llamábamos «cucarachas», que es un insecto que se mete en la ropa y nunca se va; y hay que aplastarlo para librarse de él. Nosotros no queríamos ya que hubiera ningún tutsi en las tierras. Avistábamos una existencia sin ellos. Al principio, éramos partidarios de librarnos de ellos, pero sin matarlos. Si hubieran aceptado irse de Burundi o hacia otro sitio adecuado, se habrían llevado la vida sana y salva. Y nosotros no habríamos cargado con la fatalidad de las carnicerías. Pero no se veían viviendo allí sin sus tradiciones antiguas y sus rebaños de vacas. Y eso nos empujó a los machetes. [251]

Las historias se repiten con una constancia terca y cruel. Se repite el horror y se repite el olvido: «Sin embargo hay algo que va mal, horriblemente mal. Cuando pienso en lo pronto que nos henos olvidado de los millones de seres que sufrieron insoportables tormentos, mutilados física o espiritualmente para siempre, o los que perdieron su vida antes de lograr sus objetivos, me rebelo contra el espectáculo demencial de la existencia humana». [252] Las discontinuidades de la vida contemporánea nos están disociando de nuestras raíces, nos amenazan con el pavoroso mal del «nihilismo» del siglo XX: «Podríamos convertirnos en refugiados de nosotros mismos a menos que tengamos un motivo para preservar nuestra memoria. Seguramente la amenaza de otras y más terroríficas guerras no está completamente disociada de nuestra incapacidad de comprender las batallas que acabamos de librar». [253]

Arendt era judía y, como muchas veces aclaró, durante mucho tiempo, al ser preguntada quién era, la única respuesta aceptable fue para ella: «soy una judía». Durante esos años de emigración y persecución, la propia Arendt había considerado una especie de evasión de la realidad la respuesta «soy un ser humano» que Natán el Sabio da a la orden «acércate judío» en la obra de Lessing. De ninguna forma podía ella recurrir a la idea de la humanidad cuando era atacada en su condición de judía. Pero Arendt no usa el término «judío» para identificar a un ser humano especial, como si el destino judío fuese representativo del destino de la humanidad o modelo de sufrimiento. Al responder de esa forma, lo que Arendt hacía era reconocer un hecho estrictamente político, en virtud del cual su pertenencia a ese grupo le pesaba más que los otros interrogantes derivados de su identidad personal. Pero esa tragedia personal, en virtud de la cual todos los elementos que definen una identidad se ven drásticamente reducidos a uno solo, del que deriva todo el sufrimiento, ha de dar paso a un cierto silencio, a una especie de demora. Una demora que da la oportunidad para que la indignación y la ira cesen. Ésa es la condición de la memoria que Arendt reivindica: la que habla cuando el resentimiento ha callado.

En «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», como hemos visto, Arendt hacía una apuesta por la condición política de la amistad por encima de la compasión. En este mismo ensayo, Arendt dice algo muy importante de cara a evitar que la experiencia de la lectura testimonial se resuelva en puro sentimentalismo. Para ella, es claro

que con el pasado de la Alemania nazi lo mejor que puede hacerse es conocerlo con precisión, soportar ese saber y después aguardar a ver qué resulta de dicho conocimiento y de la experiencia de haberlo soportado. Pues al volver a vivir lo que se ha cometido o se ha sobrellevado en términos de sufrimiento, se llega a conocerlo desde dentro, «y en este *pathos*, sufriendo nuevamente el pasado, la red de los actos individuales se transforma en acontecimiento, en un todo significativo». [254] Sólo experimentando por segunda vez los sufrimientos los transformamos en acontecimientos significativos. Se trata de experimentar ese sufrimiento en la memoria, que opera de forma retrospectiva y perceptiva. Ésta es la memoria que Arendt defiende: «Una memoria de esta clase sólo puede hablar cuando se han silenciado la indignación y la ira, que nos obligan a la acción, y esto necesita tiempo». [255] Como no podemos hacer que el pasado no haya sido, la única alternativa es tratar de comprenderlo, darle sentido, y encontrar algún tipo de «reconciliación».

Sólo podemos experimentar el *lamento* que surge de lo sufrido a partir del recuerdo. En el lamento de la memoria experimentamos la repetición de un sufrimiento que nos permite asignar un significado a lo vivido. Al darle sentido, el acontecimiento de lo vivido ingresa en la historia. Pues sólo cuando un acto ha concluido se revela su significado. Por eso son tan importantes los historiadores, los narradores y los poetas: sin lo que ellos cuentan, el sentido de la acción jamás se revelaría a su agente: «El poeta, en un sentido muy general, y el historiador, en sentido especial, tienen la tarea de poner este proceso de narración en movimiento e involucrarnos en él». [256] Cuando esto sucede, el relato de lo acontecido se integra en una narración que llega a formar parte del «repertorio del mundo». Pues todo lo que salió del mundo puede regresar a él en forma de relato, de narración o de poema. Algo digno de ser contado. El ser humano, cada uno de nosotros, dejaremos de existir, de la forma que sea. Pero lo que formará parte del repertorio del mundo será el relato, la narración poética de lo acontecido en nosotros. Y es que «ninguna filosofía, análisis o aforismo, por profundo que sea, puede compararse en intensidad y riqueza de significado con una historia bien contada». [257]

En las páginas finales de *Los orígenes del totalitarismo* podemos apreciar una voluntad testimonial del sufrimiento de los campos en un tono que evita continuamente el victimismo. Cuando habla de los supervivientes, Arendt parece expresarse de una manera extraña, con una especie de

ausencia de «compasión» o «empatía». Según ella, el relato del testigo superviviente del campo no puede iluminarnos y hacernos comprender. En realidad, para ella es inútil hacer leer sus textos, pues las experiencias relatadas «informan pero no comunican»: [258]

> Existen numerosos informes de supervivientes. Cuanto más auténticos son, menos tratan de comunicar lo que rehúye la comprensión humana y la experiencia humana los sufrimientos, es decir, lo que transforma a los hombres en «animales que no se quejan». Ninguno de esos relatos inspira a los hombres aquellas pasiones de ultraje y simpatía mediante las cuales se han sentido siempre movilizados en pro de la justicia. Al contrario, cualquiera que hable o escriba acerca de los campos de concentración es considerado como un sospechoso; y si quien habla ha regresado decididamente al mundo de los vivos, él mismo se siente asaltado por dudas con respecto a su verdadera sinceridad, como si hubiese confundido una pesadilla con la realidad. [259]

Como he dicho, Arendt siempre destacó el papel predominante de la narración para dar sentido a las acciones de los hombres. Como memoria de la acción, «el relato es la dimensión inicial anota Kristeva en su estudio sobre Arendt en la cual vive el hombre, la dimensión de un *bíos* (y no de una *zoé*), vida política y acción narrada a los otros [...] El relato es la acción más inmediatamente compartida y, en tal sentido, la más inicialmente política». [260] De forma concreta, Arendt escogió la compañía de los novelistas y de los poetas en su intento de comprensión del drama político totalitario, los cuales con sus ficciones dieron testimonio de la acción histórica, revelando el sentido de esa acción, oculta a sus contemporáneos. Para Arendt, resulta imposible la vida si no se narra como una historia, pues la imaginación permite la repetición de lo vivido y su mejor comprensión: «Sin repetir la vida en la imaginación no se puede estar del todo vivo, la "falta de imaginación" impide que las personas existan», dirá citando a Isak Dinesen. [261] El horror totalitario, pese a su dimensión indecible e inenarrable, es para ella sólo pensable a través de la imaginación:

> Sólo la imaginación nos permite ver las cosas en la perspectiva adecuada; nos hace suficientemente fuertes para poner a cierta distancia lo que se halla demasiado próximo, de modo que podamos verlo y comprenderlo no sesgada ni prejuiciosamente; nos hace suficientemente generosos para tender puentes sobre los abismos de lo remoto, hasta que podemos ver y comprender todo lo que está demasiado alejado de nosotros como si fuera asunto personal nuestro. Este distanciarse de ciertas cosas y ese tender puentes hacia otras es parte del diálogo de la comprensión, para cuyos propósitos la experiencia directa establece un contacto demasiado próximo y el mero conocimiento levanta barreras artificiales. [262]

En la pérdida, el artista revela su genio. En el horror político, que es otra clase de pérdida, tenemos la posibilidad, mediante una imaginación narrativa, de dar sentido a lo acontecido, para poder hallar una cierta reconciliación con el mundo: «Es cierto que el hecho de narrar una historia revela significado sin cometer el error de definirlo, que crea consentimiento y reconciliación con las cosas tal como son realmente, y que incluso podemos confiar en que contiene la última palabra que esperamos del "día del juicio"». [263] Es este tipo de imaginación narrativa, que está en el «corazón de la comprensión», la que nos permite orientarnos en el mundo, la única brújula interna con la que contamos, dirá Arendt, porque «somos contemporáneos sólo hasta donde alcanza nuestra comprensión. Si queremos estar en casa en esta tierra, incluso al precio de sentirnos en casa en este siglo, hemos de tomar parte en el interminable diálogo con la esencia del totalitarismo». [264] Es preciso, pues, narrar el siglo XX. Al finalizar la primera guerra mundial, Stefan Zweig escribió lo siguiente: «Nuestro mundo se ha entenebrecido, porque todos prefirieron la oscuridad del olvido, porque decidieron no seguir soportando por más tiempo la verdad que una vez habían conocido». [265] Ésta es, sin duda, la perspectiva más trágica que pueden tener una época o un mundo trágicos. Sin embargo, pese a nuestro reiterado destino, que es caer incesantemente en el desvarío de la discordia, de vez en cuando aparecen en la historia, como Zweig señaló, los eternos vigilantes, cuya tarea vital consiste en mantener con firmeza la verdad, recordarnos lo que estaríamos dispuestos a olvidar con tal de no ver lo que tenemos delante, prepararnos para afrontar el futuro, pues la memoria, decía a su vez Arendt, es un recuerdo incesante que busca instalar un nuevo comienzo en el mundo.

5. *Memento vivere*
La promesa del nacimiento

> Con cada nacimiento comienza un mundo, con cada muerte muere un mundo.
>
> HANNAH ARENDT, *Diario filosófico*

Quizá debido a su intrínseco desvalimiento, todo lo humano, además de frágil, parece llamado a una ruina que le es «natural», y cuya expresión más clara es la figura de la muerte. Hay nacimiento, luego hay muerte; existen comienzos, luego también finales. Y sin embargo, «la idea de un comienzo *absoluto* es la que resulta verdaderamente desconcertante». [266] Hannah Arendt no es ajena a esta característica de la condición humana, pero, como hemos subrayado, se resiste a elaborar una filosofía de la muerte. Más bien su pensamiento elabora una filosofía basada en una antropología de la natalidad. A pesar de nuestro destino, el hombre encuentra su salvación en el simple hecho del nacimiento: «El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina "natural" es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción». [267]

El nacimiento es, en efecto, la novedad radical, el *milagro* del que somos capaces los humanos. Esto ya lo vio Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención*, en un fragmento que podía haber escrito la mismísima Arendt:

> El individuo surge en el nacimiento; el género, en la generación, o, como ya indica su nombre alemán de *Gettung*, en la fecundación, en la *Begattung*. El acto de la fecundación o generación precede al nacimiento y sucede, como acto singular, sin una relación determinada con él como nacimiento singular; por más que, en su esencia universal, está en estrecha referencia a él y va a él dirigido. El nacimiento irrumpe, sin embargo, en su resultado individual, como un pleno milagro, con la avasalladora fuerza de lo imprevisto e imprevisible. Fecundación la había siempre, y, empero, cada nacimiento es algo absolutamente nuevo. [268]

El hombre no dispone solamente de una facultad del comienzo, sino que él mismo es *comienzo*. La vida de cada ser humano nacido es *originaria*, un «sin-porqué» que no está destinado a ser explicado en su mismo existir, sino que está predestinado a ser narrado. La vida narrada conforma una *biografía*, y cada biografía (*bíos*), en su concreción vital y temporal, es un acontecimiento de la *zoé*. Eso es, probablemente, lo que nos distingue del reino animal: que en el ser humano, en cada ser venido al mundo como *ser-natal*, la vida es un acontecimiento misterioso de la biología, algo relacionado con ella y, al mismo tiempo, algo que la supera. Cada ser humano es un *ser-en-el-tiempo*, puro comienzo y, por eso, fundación de algo nuevo: un momento de pura libertad. [269] Con cada nacimiento, surge un mundo de posibilidades, y así dejar que surja el mundo en cada acto se transforma en un proceso mediante el cual entramos en él y lo hacemos. Porque el mundo se convierte en *nuestro* mundo, en mundo humano, en la medida en que se haya experimentado, practicado, franqueado. Al entrar en el mundo, salimos de algo y entramos en algo. Entrar en el mundo es comenzar y todo comienzo es, entonces, *salida*: salida del estado de ausencia de mundo, dirá Blumenberg, [270] a quien Arendt cita en su *Diario filosófico*. [271] La historia de cada ser humano comienza con un acto de separación y, probablemente, la existencia entera, a partir de ese instante, quedará marcada por constantes separaciones, salidas y comienzos. Cada comienzo instaura una ganancia de libertad que confiere a la realidad densidad existencial.

Siguiendo a Jacob Burckhart, observa Arendt que el «comienzo» es como un *acorde fundamental* que resuena en sus interminables armónicos a través de toda la historia del pensamiento occidental. [272] El comienzo, como también el fin, son *puros*, no «modulados», y por eso ese acorde fundamental no llega a sus oyentes tan clara ni bellamente como cuando por primera vez deja oír su sonido pleno en el mundo y nunca tan desafinado como cuando resuena en un mundo cuyo pensamiento o cuyos sonidos ya no pueden armonizarse. Es cierto que no podemos, aunque queramos, detener el pensamiento en un comienzo absoluto, pues el comienzo del tiempo es un instante definitivamente perdido. Nuestra memoria del nacimiento se perdió en el «instante» mismo del despertar nadie es, en este sentido, contemporáneo a su nacimiento aunque, sorprendentemente, haber nacido es la razón por la cual son posibles la historia, el relato y la

memoria. No podemos regresar a un instante de puro comienzo, pero sí podemos, a través de la acción, comenzar algo nuevo, introducir una nueva cadena de acontecimientos en la trama del tiempo vivido. La acción nos recuerda, entonces, que aunque los hombres han de morir, no han nacido para eso, sino para insertar en un mundo a veces demasiado viejo y ya constituido una original novedad. El hombre no se fabrica, nace; no es la ejecución de una idea o plan previo, sino el milagro de un comienzo.

La preocupación de Arendt por pensar la vida como vida humana inscrita en la experiencia de una venida a través del nacimiento se dejó sentir tanto en su tesis doctoral, *El concepto de amor en San Agustín,* [273] publicada en 1929, como en la biografía que le dedicó a Rahel Levin Varnhagen (1771-1883), quien ejerció una notable influencia en el romanticismo alemán, cuyo manuscrito estaba ya terminado en 1933, cuando Arendt se vió obligada a abandonar Alemania, pero permaneció inédito hasta 1958. [274]

Siguiendo a san Agustín, en su tesis doctoral Arendt insiste en que el mundo está hecho por los que lo aman. *Initium ut esset, homo creatus est*, dice Agustín: para que haya un inicio, el hombre fue creado. Arendt toma de aquí su pensamiento de la natalidad. Ese *Amor mundi*, como vimos, hace «mundano» al mundo mismo: al mundo no sólo como creación divina como Cielo y Tierra, sino como lo que se constituye por haberlo *habitado*. Es en este mismo texto donde aparece ya el hecho decisivo que da impulso a la vida, una fuerza que es inseparable del «amor al mundo» en su misma mundanidad: «El hecho decisivo definitorio del hombre como ser consciente, como ser que recuerda, es el nacimiento o "natalidad", o sea, el hecho de que hemos entrado al mundo por el nacimiento». [275] Por el nacimiento somos *en devenir*: «Todo lo creado existe en el modo del devenir», [276] y añade: «Cuando la vida se contempla en su mudanza como viniendo a la existencia y como yéndose, y por tanto como ni siendo del todo ni no siendo del todo, la vida existe en el modo de relación». [277] La vida *humana*, venida al mundo por el nacimiento y dispuesta a la transformación, al acontecimiento del cambio y la mudanza, no es ya un atributo del inmutable *Ser*, sino del *devenir por la trasformación*: es un acontecimiento de la natalidad.

Pero, en realidad, ¿qué significa esta experiencia de la natalidad cuando se habita en un mundo al que se llega, con un destino prefigurado, como judío? Su libro *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía* ofrece algunas

pistas. Rahel Varnhagen, ni muy rica ni muy agraciada, pero sí sensible e inteligente, fue capaz de vivir su vida intensamente y de experimentarla como una *obra de arte*. Hizo de su buhardilla berlinesa un lugar de encuentro de escritores e intelectuales, y por su pequeño «salón berlinés» pasaron Friedrich Schlegel, los hermanos Humboldt y Brentano, entre otros.

Con esta biografía, referida a un periodo crucial de la asimilación de los judíos, Arendt pretendió poner de manifiesto, a través de Rahel Varnhagen, el drama que suponía el abandono de la identidad judía en beneficio de la asimilación social e intelectual, y la forma en que esta asimilación influye de manera determinante en el destino individual de un ser humano. La alternativa no dejaba de ser dramática: o la asimilación como *parvenu*, aun a costa de perder la dignidad y de saber que uno sería considerado en realidad como un «parásito», o mantener la dignidad bajo la condición de *paria*. Rahel era una *Schlemihl*, una paria en todo salvo en la conciencia de la necesidad de rebelarse. Esta obra muestra la incipiente formación de Arendt en la tradición de la *Bildung* romántica, tanto como la dimensión poética de su estilo de pensamiento y de su escritura. La lucha trágica de Rahel Varnhagen contra su propio destino, el hecho de haber nacido judía su fatalismo y un dolor cuya causa nunca logró identificar del todo, muy pronto habrá de traducirse en un enfrentamiento contra sí misma, «pues no puede negar sin más el hecho de su existencia». [278] Rahel *ha nacido* judía éste es, como en Arendt, un dato de partida y por tanto no puede escaparse de lo que le ha sido concedido al nacer; su nacimiento como judía es un punto de partida incuestionable y, a la vez, un destino. Toda persona al nacer recibe algo de carácter contingente. Pero este carácter no tiene por qué condicionarla hasta el punto de anular su capacidad de juicio y de pensar por uno mismo (*selbsdenken*). Nacemos a un mundo dado, a una trama de relaciones, a un cierto presente dentro del cual asumir la específica identidad como judía, en el caso de Rahel y de Arendt, permite configurar el mundo de una determinada manera. Podemos actuar, tomar una iniciativa, aparecer en el espacio público, pensar y reflexionar, configurar un mundo de posibilidades nuevas. En definitiva, si de lo que se trata de no negar lo dado, no renunciar a las fibras que nos constituyen, la única alternativa es *renacer*, actuar, aparecer en el mundo sentir gratitud por lo dado, por el presente y la identidad como judía y vivir de acuerdo con esa condición de *paria,* [279] ser comprendida en la conversación, «pues las posibilidades de ser *otro* son infinitas. Una vez que hemos dicho no a nosotros mismos no

hay elección; sólo hay una vía: ser siempre, en cualquier momento, otro. No afirmarse nunca, sino volverse escurridizo: serlo todo, menos uno mismo». [280] Como afirma Fina Birulés, «quizás este gesto de aceptar lo dado y partir de ahí [...] permita precisamente la emergencia de una subjetividad singular, pues supone tener alguna iniciativa con respecto al don. Así, cada persona puede entenderse como una variación y no como una cancelación siempre única de las diferencias que tiene en común con otros». [281] Porque una subjetividad no está compuesta de una lucha a favor de lo que uno quiere ser, sino también de una lucha por lo que no se es, ya que toda identidad, más que la revelación de una esencia inmutable y siempre única, es un relato, una narrativa. Lo que somos no es el resultado de una ontología, ni de una metafísica, sino de una narración y de una lucha.

Rahel actúa; actúa en el escenario del mundo, y busca insistentemente adentrar el acontecimiento de su existencia en un discurso posible que lo diga. Por eso Arendt escribe esta biografía, para narrar su historia tal y como ella misma la hubiese contado. En esta obra aparecen ya, de modo incipiente, muchos de los conceptos con los que Arendt posteriormente trabajará. Pero lo más importante es que este libro funciona como una especie de laboratorio donde Arendt, a través del ejemplo de la vida de Rahel, pareciera querer mostrar lo que significa actuar y vivir en el *teatro de la política*, en el escenario del mundo. A través de la vida de Rahel, para quien la judeidad es un dato de su nacimiento biológico, Arendt acabará mostrando que el nacimiento es algo más: la aparición de una novedad en el mundo, un *nuevo comienzo* ante los otros que afecta a la vida y permite transformar la existencia. El sentido de la natalidad comienza a perfilarse, entonces, al *narrar* la vida de otro (la de Rahel).

Arendt, como hemos visto, distingue el concepto de *acción* de los de *labor* y *trabajo*. La *labor* «es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la vida misma». [282] En la labor, dirá Arendt, descubrimos la naturaleza, pero no el comienzo: «La naturaleza del hombre está descubierta en el Animal laborans; eso es el final del humanismo. Éste ha alcanzado su fin». [283] El *trabajo* «es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda

compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un "artificial" mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales [...] La condición humana del trabajo es la mundanidad». [284] Para Arendt, la acción es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, y su condición humana básica es la *pluralidad.* La *acción* se inscribe en una esfera de pluralidad humana y es así la condición esencial de toda vida política, esa esfera pública de encuentro entre los hombres en la que éstos aparecen ante los demás y confirman el hecho biológico de su propio nacimiento: «La esfera política surge del actuar juntos, de "compartir palabras y actos"», escribe Arendt. Esto es, surge «como un espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita». [285]

La teoría de la acción de Arendt se sostiene, por decirlo de algún modo, en una *analítica* y en una *poética*. La analítica de la acción arendtiana irá destilando un vocabulario específico, y a la vez sustantivo, que permite nombrar lo que nos pasa cuando actuamos. Este vocabulario básico de la acción se sostiene en muchos de los términos que han ido apareciendo ya en este ensayo: *revelación*, *pluralidad*, *esfera pública*, *aparición*, *fragilidad*, *promesa*, *comprensión*, *novedad*, *comienzo*. Pero este vocabulario proporciona a la teoría de la acción arendtiana una cierta sustantividad poética. Al menos si por poético entendemos lo que originalmente fue toda *poíesis*: el paso del no ser al ser, el acto creador de mostrar y llevar algo hacia su máxima visibilidad. En este sentido, la «acción» de la que habla Arendt tiene un valor indiscutiblemente poético, porque es a través de nuestros actos como aparecemos ante los demás, es decir, como nos volvemos visibles.

La acción es, ante todo, *reveladora* de *quién* uno es: «Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano». [286] La acción es reveladora del «quién» en la medida en que está acompañada de palabras, palabras que permiten manifestar ese «quién» a los otros. Se trata de una manifestación implícita en todo lo que se hace y en todo lo que se dice. Sin esa manifestación a los demás, jamás seríamos un «quién». Por su poder revelador, la acción crea la condición para el recuerdo y para la historia. Paul Ricoeur ha destacado la importancia de esta tesis de Hannah

Arendt, señalando que «responder a la pregunta ¿quién? [...] es contar la historia de su vida. La historia narrada dice el *quién* de la acción. *Por tanto, la propia identidad del* quién *no es más que una identidad narrativa*». [287]

Una vida sin acción y sin discurso está «literalmente» muerta para el mundo. La genuina acción se torna viable, entonces, gracias a la existencia de un escenario definido por la igualdad y la distinción entre los hombres. Toda acción es, pues, *pública.* Necesitamos que los demás vean nuestro actuar y lo nombren. Porque podemos entendernos con los demás, somos sus iguales; y porque podemos ser capaces de acción y discurso para llegar a entendernos, somos también distintos. Somos distintos porque podemos expresar nuestra distinción: «El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian, en vez de ser meramente distintos». [288] No sólo decimos «algo», sino que *decimos de algo*. No sólo expresamos un contenido, sino que somos capaces de atribuir estados intencionales tanto a nosotros mismos como a los demás. Poseemos una radical capacidad atributiva de asignar intenciones, deseos, creencias a los demás como base de la vida mental y espiritual, y a través de esta vía nos hacemos capaces de entendernos y de *comunicar-nos*. Nuestras capacidades mentalistas básicas parecen tener su origen en esta distinción que nos distingue y nos iguala a través de la acción y del discurso. La acción, por su carácter revelador de la propia identidad, es algo así como una ventana que nos abre al mundo y a las mentes de los otros. Actuar es mostrarse ante los demás, es aparecer. El ser que se expresa a través de la acción lo hace a través de su *forma*, de su *figura*, de su *apariencia*. Necesita hacerse visible. Por eso, una vida sin acción y sin discurso es una vida muerta para un mundo que constantemente se nos «aparece». Lo verdaderamente importante es lo externo, la forma de las cosas y de los seres, su visibilidad. [289] No es posible, por tanto, a diferencia de la fabricación, una acción solitaria. Estar aislado equivale a ser incapaz de acción. Para privar al hombre de acción, basta con aislarle, con dejarle solo, o bien despojarle de su distinción frente a otros hombres, vinculándole a una masa. Impidiendo que los hombres tengan tanto vida pública como intimidad o vida privada, logramos desposeerlos de su iniciativa. Por eso insiste Arendt en que la presencia de «otros» otros que ven y son vistos, que perciben y son percibidos es fundamental para actuar, pues nuestras acciones impactan en ellos y a ellos se dirigen para mostrar quiénes somos.

Toda acción tiene una fuerte dimensión *histórica* y *narrativa*, pues siempre que hay acción hay un comienzo, un inicio *archeim*, y un término *prattein* en el que otros muchos colaboran con su ayuda. Pero no se trata del comienzo de «algo», sino del comienzo de «alguien» que es un principiante por sí mismo, un iniciador. En la propia naturaleza del comienzo estriba que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Por eso, lo que comienza la acción introduce además una dimensión de perplejidad, de asombro o de *pasmo*. Una infinita extrañeza va de la mano de todo lo que se refiere al instante fulgurante, al arte de los comienzos donde se trama la acción del hombre sobre el mundo y en él. Este asombro Arendt lo pone en relación con la idea de «milagro», porque lo nuevo siempre aparece en forma de milagro, aquello que, como lo nacido, aparece en el mundo desde lo imposible hacia su propia verdad expresando una radical novedad. Pero como el actuar tiene un momento de inicio y otro momento que es un término que trasciende el tiempo de su propio comienzo, la auténtica acción trasciende a su autor aquél que la inicia, y va más allá incluso de su existencia singular. Y si es así, el acabamiento de la acción es siempre una *hazaña*. Todo agente o actor es al mismo tiempo *paciente*: «Debido a que el actor siempre se mueve entre y en relación con otros seres actuantes, nunca es simplemente "agente", sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente. Hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda, y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos». [290] Lo que un actor hace o comienza como agente conforma una historia, un relato que incluye sus consecuencias. Estas consecuencias, ilimitadas, las sufre tanto él como los demás, pero su narrativa no le pertenece en exclusiva como «agente» del actuar. Se inscribe en ella como *personaje*, aunque no como *autor*, de una actuación que otros se encargan de contar: «La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes». [291] El agente de la acción el actor muestra quién es porque existen otros que lo nombran y relatan su historia, una vez que ha desaparecido. La auténtica identidad se desvela, entonces, como identidad del personaje en una biografía que él no escribe, en tanto que es su personaje: la auténtica esencia humana nace, entonces, cuando la vida parte, no dejando tras de sí otra cosa que una historia, un relato y su memoria. No obstante, la acción siempre exige una cierta relevación pública, una manifestación hacia los

otros y un discurso narrativo que la diga. Lo que, por contraste, no resulta igual en el ejemplo del «hombre bueno» que relata Arendt.

La bondad de la acción debe ocultarse al autor, y no debe desvelarse en público. El hombre «bueno» no puede revelarse a sí mismo ante los demás ejecutando la acción buena, pues toda acción buena que se hace pública y se muestra a esa luz como tal acción buena pierde su bondad. La bondad de la acción es anónima. Lo mismo le ocurre al ejecutor de la acción calificada como mala. El delincuente se ve obligado a ocultar la identidad de su acción, para no traicionarse. Por eso, hombre bueno y hombre malo son figuras solitarias y anónimas. Agentes que, por razones distintas, se mueven en las sombras. Toda genuina acción va más allá de sí misma. Se sale, por así decir, de sus fronteras asignadas. Teniendo su inicio en un espacio «entre-hombres» *inter homines esse* [292] lo rebasa por sus consecuencias ilimitadas y porque la trama narrativa que construye el actor-personaje de algún modo no le pertenece, y necesita ser re-creada con la historia que los otros relatan.

La acción se inscribe en la *finitud* y, por tanto, en la *temporalidad*. La acción se vincula al tiempo y mira tanto al pasado como al futuro. Si no pudiéramos actuar no habría tiempo, ni pasado ni futuro, y no habría posibilidad entonces de ningún comienzo. Lo que la acción comienza es una respuesta a la vida, un testimonio de la existencia misma. En cada acción hay un recomienzo constante de uno mismo y, en este sentido, un re-nacimiento. Ese nacimiento es la afirmación de la vida en sí misma; por eso, para ser innovador, al hombre le basta tan sólo con «venir al mundo». Entre el registro de la acción y el de la natalidad se deja entrever, por tanto, una triple convergencia.

En primer lugar, en tanto que venida al mundo, el nacimiento es, en su sentido más fuerte, *aparición*, pues cada nacimiento inaugura una línea de vida propia, es pura novedad en el mundo. Con cada nacimiento se inventa y se recrea el mundo. En segundo término, la acción hace aparecer en el mundo lo *inédito*, y por eso en toda acción resuena el eco de un comienzo, de una vida dispuesta a comenzar y a iniciar lo nuevo. Por último, el nacimiento, como la matriz de todas las acciones, es la *libertad* primera que permite romper con el pasado, introduciendo un principio de discontinuidad en el tiempo del mundo y de la historia. Este triple registro hace de la acción algo intrínsecamente *frágil*. Una fragilidad que deriva de su inscripción en la finitud y en la temporalidad humanas. Como la acción no

produce otra cosa que la historia no puede devenir pasado más que en la memoria de los hombres en quienes impacta, y como su conclusión sólo se desvela en su final cuando el actor ha desaparecido dando lugar a la aparición del personaje y de su relato, la acción es inherentemente frustrante. Esta fragilidad tiene dos dimensiones. En primer lugar, es *irreversible*. La acción deja sus rastros, lo ya hecho. Y no hay manera de deshacerlo. Y, en segundo lugar, es *impredecible* en su resultado. Pues toda acción desencadena otras acciones o re-acciones. Por eso, por paradójico que nos parezca, en la acción no sabemos lo que hacemos.

Arendt se resiste a no remediar esta intrínseca fragilidad de la acción humana. Por la facultad de *perdonar,* el hombre es capaz de remediar en parte el carácter irreversible de la acción humana. El perdón nos relaciona con el pasado y sirve para deshacer lo hecho, lo que en principio parecía inamovible. Sin ser perdonados, dirá Arendt, sin ser liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, quedaríamos confinados a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos. Siempre seríamos las víctimas de las consecuencias de nuestros actos. [293] A través de la facultad de *prometer* y toda promesa mantiene una vinculación esencial con el futuro establecemos en el horizonte de la acción futura pequeñas señales de seguridad y de estabilidad. Sin estar de algún modo obligados a cumplir nuestras promesas, no podríamos mantener nuestras identidades: vagaríamos sin esperanza y desorientados en la oscuridad de nuestro solitario corazón.

El perdón y la promesa son los remedios de la fragilidad que le es inherente a la acción por su inscripción en la temporalidad. Pero perdón y promesa, a su vez, son acontecimientos inscritos en la fragilidad. Como veremos, ambos tienen un indiscutible valor político y, en parte, Arendt funda su idea de la democracia política en ellos. Esta fragilidad que les pertenece por esencia tiene que ver con el *drama del nacimiento*, pues no es suficiente con nacer para «venir» al mundo; además hay que *experimentarlo* a través de la acción, y ésta, como hemos dicho, es imprevisible e irrevocable. Venir al mundo, o sea, nacer, es entrar de lleno en lo incierto, pues para el hombre el mundo no es algo pre-existente, sino algo que debe descubrirse, experimentarse, habitarse. Y, además, venir al mundo es llegar desorientado y desvalido. De ahí la importancia de las promesas. El mundo al que llegamos, y en el que aparecemos mostrándonos, es una promesa establecida y transmitida desde la

precariedad. Nada nos asegura que la parcela de mundo que se nos transmite al llegar sea «nuestro» mundo. El mundo es una promesa de un mundo posible y porvenir, algo que tenemos que hacer, pero algo, también, que nadie nos puede asegurar en términos de felicidad y bienestar humano. En realidad, todo nacimiento es una frágil promesa pues el mundo transmitido, a su vez una promesa, está impregnado de inseguridad e incertidumbre.

Como no es posible la acción sino en el seno de una relación con otros, en el seno de un espacio plural de aparición, perdón y promesa mantienen un vínculo especial con la relación humana. Ambos son formas de relación. Arendt, como vimos, se refiere a la «reconciliación» con un mundo en el que son simplemente posibles cosas tales como la dominación totalitaria, pero la distingue claramente del «perdón» y de la «venganza». El perdón sólo se da entre los que en principio están entre sí separados cualitativamente: «El gesto del perdón destruye tan radicalmente la igualdad y con ello el fundamento de las relaciones humanas, que, propiamente, después de un acto de este tipo ya no habría de ser posible ninguna relación.

El perdón entre hombres no puede significar otra cosa que: renuncia a vengarse, callar y pasar de largo; y de suyo eso significa despedirse». [294] Al contrario del perdón, la «venganza» no destruye la relación, porque nos hace permanecer cerca del otro para verse realizada. La reconciliación, en cambio, tiene su origen en el hecho de avenirse con la misión que nos llega. He de reconciliarme con la misión que me llega, ya que ésta se despliega en el tiempo como *destino*. «La reconciliación con la misión que nos llega sólo es posible sobre la base de la gratitud por lo dado». [295] Significa cargar voluntariamente sobre uno el peso de lo otro, por tanto, en el acto de reconciliación restablecemos una relación, mientras que el perdón la rompe. Para quien se reconcilia, el peso de la injusticia heredada, la carga de nuestro tiempo, es parte de la misión que se le ha dado: «La *injusticia* cometida es el peso que llevamos en las espaldas, es algo que llevamos porque lo hemos cargado sobre nosotros». [296]

Reconciliarse es afrontar lo que tenemos delante; significa ver, mirar. Lo contrario de la reconciliación es apartar la mirada, imponer silencio. La reconciliación se aviene con una *realidad* con independencia de toda *posibilidad*. La venganza salta por encima de ella, el perdón la ignora, la reconciliación la afronta, la encara. Y, desde el punto de vista político, la

reconciliación pone un nuevo concepto de *solidaridad*, porque es su producto: «La reconciliación presupone hombres que actúan y que, posiblemente, comenten injusticias, pero no hombres envenenados. Lo que se asume como carga causada por el otro no es la culpa, es decir, el hecho psicológico, sino la injusticia efectivamente acontecida. Nos decidimos a ser conjuntamente responsables, pero de ninguna manera conjuntamente culpables». [297]

A pesar de su fragilidad, perdón y promesa nos permiten seguir el camino de la existencia; nos permiten «continuar» y evitar así el abismo del hastío, la desesperanza y la absoluta desorientación. Nos permiten vivir y comprender, es decir, reconciliarnos, en un mundo cuya ley es la pluralidad. El perdón *desata* lo pernicioso de nuestras acciones, nos desliga de las consecuencias de nuestros actos y nos permite comenzar de nuevo; la promesa nos *ata* a nuestros compromisos y permite que aparezca, como novedad del mundo, el deseo de durar. La promesa, aunque frágil e insegura, nos permite establecer una relación de confianza con el mundo y con los otros. En la promesa que se da al otro, actuamos como siendo «uno», sin la duplicidad que nos caracteriza como sujetos reflexivos. Actuamos en ella sin la duplicación, sin la ambigüedad originaria de la soledad. Por eso, dice Arendt, la promesa es fiable, más que la voluntad. [298] Sólo podemos soportar el carácter imprevisible de los otros su libertad si nosotros podemos, manteniendo las promesas, fiarnos de nosotros mismos: «Sin esta fiabilidad, que sólo el hombre hecho uno puede experimentar en el intercambio con los demás, el mundo de los hombres es simplemente un caos». [299] Más que las normas derivadas del consenso social, más, incluso, que los deberes derivados de la pregunta por la justicia o injusticia, «toda moral puede reducirse realmente a la promesa y al cumplimiento de la misma», [300] porque toda moral comienza allí donde muere la inclinación. La promesa y en esto Arendt es seguidora de Nietzsche [301] es el «problema moral» por excelencia, tanto como el contrato que nace de la capacidad de prometer es el problema central de la política. Pero la grandeza de la promesa radica en que establece algo fiable en el seno, precisamente, de lo incalculable y de lo incierto, pues sólo las promesas tienen vigencia dentro de un mundo de los hombres, un mundo irregular, no necesario, incalculable, contingente.

Perdón y promesa, acontecimientos profundos de la lengua, son de las primeras palabras que escuchamos sin apenas entenderlas. La promesa es lo que todo infante necesita escuchar y toda madre o todo padre necesita decir, pese a que siempre ocurrirán cosas: «No te asustes, todo va bien, estoy a tu lado». En la promesa se da, y quizá radica aquí, parte su inevitable fragilidad, una especie de ilusión, algo así como una benévola mentira que la madre necesita decirle a su hijo tanto como éste necesita escucharla para sentirse seguro. Y el perdón, sin el cual nuestra memoria se abandonaría en manos de la ira y la venganza, hace de la memoria inquieta un apaciguamiento, una memoria tranquila cuya única inquietud es el dolor que produce en la existencia el recuerdo de todo lo vivido.

El perdón y la promesa se basan en el fenómeno de la pluralidad, que es la básica condición de toda acción humana, porque no es posible ninguna de las dos si no existe un espacio plural de aparición en el que insertarlas. Y es que la facultad de comenzar que toda acción entraña adquiere en Arendt un valor político de primer orden, en el sentido que en ella adquiere la política como *relación*. Todo verdadero comienzo se fortalece de otros «comienzos» que le son anteriores. Un comienzo, como ella lo piensa, que siempre es una ruptura, en realidad nunca hará tabla rasa del pasado de forma absoluta. Para ella, el peligro de las revoluciones modernas, como la Revolución francesa, por ejemplo, es que confiscan el tiempo, al pretender encarnar, al menos estructuralmente, todo el porvenir. Lo que ella admira de la Revolución americana es que al mismo tiempo que es ruptura también custodia la memoria. El pacto de los padres fundadores se articula en la multiplicidad de acordes ya establecidos por los primeros colonos que llegaron a América. Se establece un pacto que compromete el porvenir sin pretender determinarlo. Es un pacto que es una promesa, un contrato establecido entre los que lo establecieron al amparo de la memoria de los que ya no son y de los que serán recién llegados. La humanidad, a través de este pacto, se articula entonces como una generatividad hecha de nuevos nacimientos. [302] De este modo, Arendt introduce en el espacio del pensamiento político una dimensión, como dice F. Collin, de «verticalidad diacrónica que es un reconocimiento de lo imprevisible e indominable y que, paradójicamente, concierne tanto al pasado como al porvenir». [303]

Cuando Arendt se refiere a la facultad de prometer es cuidadosa a la hora de señalar los límites inherentes de toda promesa. Existe un mal uso de la promesa, y éste se da cuando, pretendiendo cubrir todo el terreno del futuro,

la promesa desea formar una senda segura en todas direcciones; entonces, pierde su poder vinculante. La promesa sólo puede ofrecernos una pequeña señal de seguridad ante el incierto futuro. Es, como decía Nietzsche, la «memoria de la voluntad», la que distingue nuestra existencia de una vida exclusivamente animal. Si no fuésemos capaces de perdonar y hacernos perdonar, y si no pudiésemos establecer nuestras promesas, la acción quedaría rota y la destrucción sería inevitable: caminaríamos a ciegas en el tiempo. Porque al perdonar y al prometer, y al insertar nuestras acciones en la trama del tiempo, establecemos nuevos comienzos, interrumpimos la cadena de las relaciones causales y establecemos la novedad permanente en el mundo. Actuamos, dejamos un rastro y un efecto en el mundo y en los otros, y eso es como un recordatorio de que, aunque inevitablemente moriremos, estamos destinados a comenzar algo nuevo, algo que sólo nosotros posiblemente estábamos destinados a hacer. Éste es el milagro, el único, que los hombres podemos hacer mientras actuamos; el milagro que salva al mundo de la ruina y el decaimiento «natural».

Este milagro es, desde luego, el hecho de que hemos venido al mundo por el nacimiento. Pero al hacerse presente cada ser nacido, el presente mismo se abre incesantemente al porvenir. En el pensamiento de Arendt, esto hace que el vocabulario que le permite nombrar el impacto en el mundo de ese singular acontecimiento las nociones de autoridad y libertad, de responsabilidad, de perdón y de promesa no sean simplemente conceptos derivados de una moral subjetiva, sino nociones constitutivas del mundo común: el *alfabeto del mundo*. Principio y fin, comienzo y término, nacimiento y muerte no son simplemente elementos naturales, sino aspectos cruciales que se sitúan en el espacio del sentido, hechos de la lengua y de la carne, componentes de nuestra finitud narrable. La originalidad del pensamiento de la natalidad de Arendt, en este sentido, consiste en hacer del acontecimiento del nacimiento no simplemente un hecho de una idea de la «fecundidad» sólo pensable como continuidad de la vida o incremento de ella, sino en haberla pensado como comienzo y radical novedad. Este comienzo es, desde luego, una temporalidad encarnada, porque todo nacimiento introduce en el mundo un *ser-en-el-tiempo*.

6. *Cultura animi*
Una pedagogía del mundo

> Cada nacimiento es como una garantía de la salvación en el mundo, es como una promesa de redención para aquellos que ya no son un nuevo comienzo.
>
> HANNAH ARENDT, *Diario filosófico*

Como acabamos de ver, según Arendt la figura que encarna la novedad del mundo es la *natalidad*, el hecho de que todos hemos venido a este mundo (*aparecemos*) por el nacimiento y de que este mundo se renueva constantemente con la llegada de los nuevos, que traen consigo la posibilidad de un nuevo comienzo. [304] Este constante comienzo es la alternativa que nos queda en un mundo con la continuidad de la tradición resquebrajada, en un mundo donde es necesario pensar y comprender para aprender a reconciliarnos con él. Y la reconciliación, como hemos apuntado, es un elemento central de la comprensión como actividad del pensamiento, tal y como Arendt lo entiende.

Como hemos visto, la brecha entre el pasado y el futuro se ha convertido en un problema para todos nosotros; se ha transformado en un problema político, porque fueron fenómenos estrictamente «políticos» los que establecieron las condiciones contemporáneas del pensamiento. Aunque dispongamos de los medios necesarios para acabar con los regímenes totalitarios, es menos claro que nuestras democracias dispongan de recursos que les permitan abandonar las «soluciones totalitarias» que ellas mismas aplican para resolver los problemas que ellas mismas generan. Ya hemos visto cómo esta hipótesis, sugerida por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo,* sería desarrollada por Foucault, que en 1979 decía:

De la idea de que el Estado posee su propia naturaleza y finalidad, a la idea de que el hombre es el verdadero objeto del poder del Estado, en la

medida en que aporta un suplemento de fuerza, en que es un ser viviente, trabajador, hablante, que constituye una sociedad y pertenece a una población y a un entorno, se aprecia un incremento de la intervención del Estado en la vida del individuo. Se acrecienta, también, la importancia de la vida para los problemas del poder político, de lo que resulta una especie de animalización del hombre a través de las técnicas políticas más sofisticadas. Aparecen, en la historia, entonces, el despliegue de todas las posibilidades de las ciencias humanas y sociales, así como la posibilidad simulánea de proteger la vida y de autorizar el holocausto. [305]

Pensar nuestra condición contemporánea, entonces, requiere una modalidad de pensamiento que es, en sí mismo, político. Lo que nos queda es aprender a vivir y a movernos en esa grieta, en esa situación inédita que no habíamos previsto. Se trata, por tanto, de aprender a instaurar nuevos comienzos, porque la historia tiene muchos comienzos pero ningún fin. A cada ser humano el mundo se le ofrece como una especie de regalo. De una generación a otra se transmite *un* mundo o, lo que es igual, las posibilidades de hacer «mundo» dentro del Mundo. Lo transmitido forma parte de un *pacto generacional;* se transmite lo que ya estaba cuerpo, lengua, lugar y, al mismo tiempo, se transmiten las posibilidades contenidas en un cuerpo, en una lengua, en un lugar. Se transmite la posibilidad de un comienzo, la expresión de una libertad. Interesa ahora pensar la naturaleza de esa transmisión, que es a la vez posible e imposible, indominable, y el sentido de ese aprendizaje del mundo, al que Arendt dedica reflexiones muy sugerentes en *Entre el pasado y el futuro,* y de modo específico en su ensayo «La crisis en la educación», [306] el único texto que dedicó a cuestiones educativas y al que Jean Lombard se ha referido diciendo que es un «texto fundador de la filosofía de la educación de la modernidad». [307]

Arendt reflexiona en este texto sobre la crisis moderna de la educación, y su análisis de la misma está ligada a su percepción de las consecuencias de la modernidad, una de las cuales es el «eclipse de un mundo común» en el contexto de la sociedad de masas. La pérdida de un mundo común viene asociada, como vimos, al «auge de lo social», que difumina la distinción hasta ahora conocida entre vida privada y esfera pública, y su impacto resulta letal desde el punto de vista pedagógico, porque hace imposible la educación, cuyo objetivo «ha de ser enseñar a los niños cómo es el mundo y no instruirlos en el arte de vivir». [308] Bajo las condiciones de la modernidad, la acción queda sustituida por la conducta normalizada.

Teniendo presente este marco de interpretación, lo que ha de interesarnos, dice Arendt y esto es algo que «no debemos remitir a la ciencia especial de la pedagogía» [309] es la relación entre los adultos y los niños en general o, dicho en términos más exactos, nuestra actitud hacia el hecho de que este mundo se renueva sin cesar por el impulso hacia un nuevo comienzo. La crisis de la educación es una «crisis recurrente» que, según observa, se ha convertido en un problema político de primera magnitud. Al referirse a ella, la filósofa habla desde el contexto específicamente americano, y su crítica está dirigida, básicamente, al modo en que han influido en la educación algunas derivaciones de la «educación progresista», varias décadas después de las formulaciones originales impulsadas por J. Dewey.

Arendt escribe este ensayo cinco años después de la desaparición de Dewey. A la muerte de éste, en 1952, la exaltación pragmatista de la experiencia no había desaparecido por completo de la escena intelectual, pero muy pronto el movimiento caería en un relativo eclipse, sólo revitalizado en la década de los ochenta por Richard Rorty, que tras la publicación de su libro *Philosophy and the Mirror of Nature* pasaría del Departamento de filosofía de Princeton a los de humanidades y literatura comparada de las universidades de Virginia y Stanford. [310] Como dice Morris Dickstein, [311] a mediados del siglo XX el pragmatismo fue considerado más o menos como un residuo ingenuamente optimista de un liberalismo incipiente, pero desacreditado tanto por la Gran Depresión como por los horrores de la segunda guerra mundial y la atroz experiencia de los campos de concentración. Arendt desarrolla su crítica a la educación moderna influida profundamente por su propia experiencia, como judía alemana exiliada por el nazismo.

Para Arendt, la escuela americana representa el modelo de un fenómeno a partir del cual puede seguirse la evolución de la educación moderna; aunque estemos tentados a pensar que estamos tratando con problemas específicos y aislados dentro de las fronteras históricas y nacionales, lo cierto es que esta creencia se ha mostrado falsa en nuestra época: «En este siglo, estamos en condiciones de aceptar, como regla general, que todo lo que sea posible en un país puede ser también posible en casi cualquier otro, en un futuro previsible». [312] Lo que Arendt señala, por tanto, bien puede valer para Europa y, temporalmente hablando, para nosotros mismos, para la educación de hoy mismo. Según Arendt, el «entusiasmo extraordinario

por lo que es nuevo», y que es visible en casi todos los aspectos de la vida diaria americana, y la confianza paralela en una perfectibilidad indefinida, en vez de asignar mayor significado a los niños, como recién llegados, hizo que la educación se convirtiese en un *instrumento* de la política y, a su vez, la propia actividad política se concibiese como una forma de educación. [313] Estados Unidos es una tierra de inmigrantes pero, desde el punto de vista de la educación, la ilusión nacida del fenómeno de los nuevos no cristalizó sus consecuencias hasta bien entrado el siglo XX. La aplicación de teorías educativas nacidas en Europa, bajo el eslogan de una educación progresista, tuvo como efecto que se desterrasen de la noche a la mañana todas las tradiciones y los métodos de aprendizaje y enseñanza que ya estaban establecidos: «El hecho significativo es que, a causa de ciertas teorías, buenas o malas, se rechazaron todas las normas de la sensatez humana [...] En ningún lugar los problemas educativos de una sociedad de masas se han agudizado tanto, y en ningún otro lugar las teorías pedagógicas más modernas se aceptaron de un modo menos crítico y más servilmente». [314] Lo que vuelve a la crisis de la educación más aguda en América que en otro lugar del planeta es, sobre todo, el carácter político del país, que lucha por igualar o borrar las diferencias entre jóvenes y viejos, entre personas con talento y sin talento, entre niños y adultos, y entre alumnos y profesores, aun a costa de una crisis de autoridad, sin la cual, de acuerdo con Arendt, se vuelve sencillamente imposible la tarea educativa.

Éste es, para Arendt, un punto problemático de discusión, pues ese *pathos por la novedad* en realidad oculta una desatención al poder de comienzo que los recién llegados los niños, como sujetos de la educación traen consigo. Es como si la educación de los niños no se estableciese por los niños mismos, sino que se justificase, como ya hiciera Platón, solamente porque serán ciudadanos futuros de la *polis*. Arendt reprocha a Rousseau, cuyas ideas pedagógicas eran conocidas en Estados Unidos, haber hecho de la educación un instrumento de la política. Aunque es cierto que Rousseau descubre la infancia [315] pues solamente los niños *son,* mientras que los adultos son el resultado de la sociedad, este descubrimiento está en el origen de uno de los errores de la educación moderna destacados por Arendt: la creencia en la existencia de un «mundo infantil» autónomo y paralelo al mundo adulto. Para ella, en cambio, «la educación no debe tener un papel en la política», porque en la política siempre tratamos con personas que ya están formadas:

> Quien quiera educar a los adultos en realidad quiere obrar como su guardián y apartarlos de la actividad política. Ya que no se puede educar a los adultos, la palabra «educación» tiene un sonido perverso en política; se habla de educación, pero la meta verdadera es la coacción sin el uso de la fuerza [...] Pero incluso a los niños a los que se quiere educar para que sean ciudadanos de un mañana utópico, en realidad se les niega su propio papel futuro en el campo político porque, desde el punto de vista de los nuevos, por nuevo que sea el propuesto por los adultos, el mundo siempre será más viejo que ellos. Es parte de la propia condición humana que cada generación crezca en un mundo viejo, de modo que prepararles para un mundo nuevo sólo puede significar que se quiere quitar de las manos de los recién llegados su propia oportunidad ante lo nuevo. [316]

El punto de vista de Arendt es el de alguien interesado en la educación en una situación de crisis, una que pone de manifiesto la inquietud ante la esencia del asunto en cuestión. La razón más convincente que Arendt encuentra para ocuparse de este tema es concreta y, a la vez, pertinente: la necesidad de sondear lo que tras una crisis ha quedado sin explorar de la esencia del asunto; como ella misma nota: «La esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan *nacido* seres humanos». [317] Éste es el punto central de su argumentación. Toda crisis obliga a plantearse las cuestiones fundamentales y nos exige algún tipo de respuesta, nuevas o viejas respuestas, pero, en todo caso, *juicios directos*. Una crisis se convierte en un desastre sólo cuando a ella respondemos con juicios preestablecidos, o sea, con *prejuicios*. Como ante otras esferas cuya crisis nos enfrenta a un acontecimiento más o menos sin precedentes, no podemos responder aquí desde los conceptos heredados por la tradición, porque el hilo de la tradición ha quedado roto por el impacto de los modernos totalitarismos. Como hemos destacado, más que introducir una «nueva idea» en el mundo, los totalitarismos tienen el privilegio de haber desgarrado todos nuestros conceptos y categorías tradicionales de juicio y reflexión moral. No podemos, por tanto, reponer los conceptos (morales, filosóficos, jurídicos, antropológicos) del pasado sin más para pensar el mundo postotalitario.

Este aspecto de la crisis moderna de la educación, que es una manifestación de dos crisis distintas pero emparentadas la *crisis de la tradición* y la *crisis de la autoridad* es particularmente grave: «Para el educador, es muy difícil de sobrellevar este aspecto de la crisis moderna, porque su tarea consiste en mediar entre lo viejo y lo nuevo, por lo que su profesión misma le exige un respeto extraordinario hacia el pasado». [318] Que la esencia de la educación sea la natalidad significa que el niño, como

sujeto de la educación, representa para el educador un doble aspecto: es nuevo en un mundo que le es extraño y está en proceso de transformación. Hay algo revolucionario en cada niño y, precisamente por ello, para proteger la novedad radical que cada recién llegado trae consigo, es preciso pensar la educación como una tarea de protección, de cuidado y de preservación de las posibilidades de nuevo comienzo que cada recién llegado contiene: «La educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es antiguo y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación». [319] Ante la necesidad de esta protección de las posibilidades del comienzo que cada recién llegado trae consigo, lo que Arendt plantea es una crítica del sentimiento de que lo *novedoso* provenga necesariamente de la mano de una idea de *progreso* que lo entiende como fin de la condición humana. La introducción de la idea de progreso en la educación, y las *pasiones* y sentimientos educativos que de ella se derivan, está en cierto modo justificada porque, más que cualquier otro dominio de la actividad humana, la educación reposa sobre ese tipo de articulación entre el hoy y el mañana que se denomina *comienzo*.

Arendt dirá que uno de los principales problemas de la filosofía de Dewey cómodamente instalada en la «torre de marfil del sentido común» es que es igualmente difícil estar de acuerdo y en desacuerdo con lo que dice. A propósito de la obra *The Problems of Men,* cuya recensión publicará en *The Nation* el 19 de octubre de 1946, Arendt señala que lo que Dewey puede ofrecer es una suerte de lógica para la mente científica y que, aunque ello es un tema importante para la ciencia y para los científicos, no es, ni por asomo, la única preocupación de la filosofía, ni tan siquiera uno de sus afanes fundamentales. Dewey, así lo reconoce Arendt, presenta una filosofía que en esencia es «humanística»:

> Pues trata sinceramente de humanizar la ciencia, de hacer los resultados científicos utilizables para la comunidad de los hombres. El único problema es que, al mismo tiempo, la ciencia, y no el hombre, lleva la voz cantante en el argumento, con el resultado de que el hombre queda degradado a una marioneta que, a través de la educación a través de la «formación de actitudes», a través de «técnicas que se ocupan de la naturaleza humana», ha de encajar en un mundo científicamente controlado. [320]

Lo que Arendt y, recientemente, Martin Jay [321] destacan en Dewey es su «optimismo radical», en cuya base como también en la de todo

pesimismo radical se encuentra la *superstición*. Progreso y decadencia se parecen entre sí como hermanos enemigos, y ambos proceden de mitos antiguos, pues uno parte del mito de que el comienzo de la Humanidad era un infierno y que avanzamos hacia algún tipo de paraíso, y el otro presupone que en el comienzo estaba el paraíso y que no hemos hecho sino aproximarnos cada vez más hacia alguna clase de infierno. El *pathos de la novedad*, en la filosofía de Dewey, conducirá a un estado según el cual la educación no precisaría ya un marco teórico estable donde encajar las propuestas sobre el futuro. Este aspecto del pensamiento de Dewey ha sido puesto de manifiesto por Richard Rorty, uno de los últimos deweyanos, en estos términos:

> La filosofía de Dewey es un intento sistemático de temporalizarlo todo, de no dejar nada fijo. Esto significa abandonar el afán de hallar un marco de referencia teórico dentro del cual se puedan evaluar las propuestas sobre el futuro humano. La esperanza romántica de Dewey era que los acontecimientos futuros volverían caduco cualquier marco de referencia que se pudiera proponer. Lo que le horrorizaba era [...] una edad de espectadores y no de sujetos activos. [322]

La mitología de origen de la filosofía del progreso de Dewey es de raíz romántica el «optimismo radical» al que aludía Arendt y, en términos de historia del pensamiento filosófico, su fundamento es hegeliano. La base de la crítica de Arendt a la educación progresista se encuentra en lo que, para ella, son los tres errores fundamentales de la educación moderna.

En primer lugar, la aceptación de la existencia de un mundo y una sociedad infantiles autónomos. Lo que Arendt critica no es la realidad misma del «universo infantil», sino la aceptación incuestionada de una «sociedad formada por niños» a la cual la autoridad de los adultos es transferida, de modo que los niños quedan dotados de un poder de gobierno y la intervención de los adultos no es más que un modo de *asistencia*: «La autoridad que dice a cada niño qué tiene que hacer y qué no tiene que hacer está dentro del propio grupo infantil, y entre otras consecuencias, esto produce una situación en la que el adulto, como individuo, está inerme ante el niño y no establece contacto con él». [323] El segundo error afecta al papel de la «pedagogía como ciencia de la enseñanza en general» en relación a los saberes que hay que hacer adquirir a los alumnos. Para Arendt, la enseñanza se ha independizado de los contenidos a transmitir, lo cual afecta al profesor, que se habría transformado en un «sujeto competente» en enseñar no importa qué asunto. Para Arendt hay una diferencia muy clara entre

autoridad del profesor y competencia del profesor, dos términos que no significan lo mismo pero que ha menudo se confunden. Y el tercer error concierne específicamente a las orientaciones de la pedagogía y su traducción en técnicas de clase en relación a las teorías que las sustentan. Para ella, la orientación pedagógica de la educación progresista compromete la adquisición de saberes y la promoción al estado de adulto, que es el fin de la educación. La educación moderna, dirá Arendt, «sustituye el hacer por el aprender y el trabajo por el juego», [324] pero este hacer se basa, como ocurre en Dewey, en una visión experimental de la experiencia que poco tiene que ver con el concepto de acción como posibilidad de un nuevo comienzo tal y como Arendt lo desarrolla.

Dewey ve en la educación una asistencia a un proceso de crecimiento concebido como actualización de potencias latentes. Este desarrollo supone que se favorezca la aparición del adulto *ya desarrollado* que cada niño tiene en potencia, como posibilidad (latente) realizable en él. Pero esto supone que cada niño debe poder actuar a partir de una «actividad real», previamente diseñada y adaptada a cada sujeto, en vez de a partir de una realidad inventada por el maestro a partir, no tanto de su competencia, sino de una autoridad derivada de su responsabilidad con el mundo, al cual ha de introducir al niño. Toda educación, entonces, se basa en experiencias concretas, cercanas a las motivaciones y los intereses, también a las necesidades, que expresa cada aprendiz. La educación es concebida como un «proceso social», y, como tal, el modelo adecuado para el establecimiento de las relaciones pedagógicas será el modelo democrático. Es ahí donde Arendt percibe parte de los problemas de la educación moderna: en su politización, es decir, en que queda transformada en un proceso social en el que el conformismo y la normalización de conductas tiene la primacía sobre la acción espontánea, los nuevos comienzos que ella defiende con insistencia: «Normalmente, el niño entra en el mundo cuando empieza a ir a la escuela. Pero la escuela no es el mundo ni debe pretender serlo, ya que es la institución que interponemos entre el campo privado del hogar y el mundo para que sea posible la transición de la familia al mundo». [325]

Lo que está en el fondo de la crisis que denuncia Arendt es el hecho de que la educación moderna no reconozca, como debería, que lo que hace que la mansión terrestre devenga mundo sea, precisamente, la cultura que ella misma deja de transmitir en su apuesta por el «progreso». Al asumir nuestra

responsabilidad con los niños, a través de la escuela, lo que en realidad hacemos es responsabilizarnos con el mundo al cual los traemos y los incorporamos. Y esa responsabilidad con respecto al mundo adopta la forma de la autoridad. Pero autoridad y competencia no son lo mismo. Su autoridad descansa en el hecho de que asume la responsabilidad con respecto a ese mundo: «Ante el niño, el maestro es una especie de representante de todos los adultos, que le muestra los detalles y le dice: "Éste es nuestro mundo"». [326]

Teniendo en cuenta la «educación» que la propia Arendt había recibido, no es de extrañar que su crítica al estado actual de la educación se refiriera, fundamentalmente, a la «alienación del mundo» producida por la pérdida de una verdadera cultura, de la mano de una educación progresista de base rousseauniana, que es lo que ella cuestiona. Recordemos que Arendt pertenecía a una familia judía perfectamente asimilada y cultivada, y que había sido animada a la lectura de Goethe, el maestro alemán de la *Bildung*, por su madre. Arendt había leído casi todo: filosofía, poesía, a Goethe y a Thomas Mann. Escogió a los novelistas y a los poetas como fuente para iluminar su propia posición porque ellos, con sus ficciones e imaginación poética, supieron dar testimonio de la acción histórica, revelando el sentido de una acción a menudo oculta a sus contemporáneos. Arendt insistía con frecuencia en que la persona cultivada era la que sabía hacer sus elecciones, entre los libros y entre los amigos, como compañía para este mundo. Todo ello formaba parte de la *humanitas* que, como ella misma reconoció, había aprendido de Jaspers. Por otra parte, dada la posición de Arendt frente al Platón de la *República*, no extraña tampoco que se rebele contra Rousseau, para quien el texto platónico es «el tratado de educación más hermoso que jamás se ha hecho»; [327] contra el Rousseau que afirma que «los libros no son absolutamente necesarios», salvo uno, que «proporciona el tratado de educación natural más logrado. Ese libro será el primero que ha de leer mi Emilio; sólo él formará durante mucho tiempo toda su biblioteca, y siempre tendrá en ella un lugar distinguido». [328] Se trata, por supuesto, de *Robinson Crusoe*.

Al criticar estas ideas pedagógicas, Arendt está haciendo una apuesta humanista, pero se trata de una apuesta que no es inocente, porque ella sabe muy bien que la continuidad de la tradición se ha roto y que el totalitarismo se produjo en el contexto de un espacio cultural y humanista determinado. Su toma de partido a favor del humanismo tiene que ver, ahora, con su

crítica a la cultura propia de la «sociedad de masas», una cultura cuya mentalidad se basa en la creencia de que todo debe ser juzgado en términos de «utilidad inmediata», y que, en este sentido, no tiene un gran respeto hacia obras o actividades tan «inútiles» como las específicas del arte. Lo que una sociedad de masas produce no es cultura, sino entretenimiento y «elecciones en masa», lo que hace sencillamente imposible educación alguna. Para Arendt, las grandes obras de arte y las producciones culturales, que forman parte del mundo común, también quedan maltratadas cuando sirven a los fines de la autoeducación y la autoperfección, es decir, cuando la práctica de la cultura deja de ser una «acción» y se convierte en una producción, en una forma de *poíesis:* algo que está al servicio de otros fines. Cuando en la educación nos relacionamos de este modo con la cultura, olvidamos la dimensión que es característica de todos los objetos artísticos: el estar destinados a captar nuestra atención y a conmovernos. También ante la crisis actual de la educación, ya que para los educadores es un aspecto crucial de su tarea la preocupación por el pasado, vale lo que dice en su ensayo sobre la «crisis de la cultura»: «El hilo de la tradición está cortado y debemos descubrir el pasado por nosotros mismos, es decir, leer a quienes lo integran como si nadie los hubiera leído antes». [329] Pero nuestra sociedad no entiende este mensaje: no quiere cultura, sino diversión, y consume formas de entretenimiento como consume otros bienes de consumo.

El «humanista» es, para Arendt, el que no está especializado, y precisamente por ello es el que «ejercita una facultad de juicio y gusto que está más allá de las coacciones que cada especialidad impone». [330] Para la *humanitas* romana esta sensación de no estar coaccionado por nada era decisiva para el ejercicio de la libertad: «Este humanismo es el resultado de la *cultura animi*, de una actitud que sabe cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo». [331] Como humanistas, podemos elevarnos por encima de los conflictos que a menudo se dan entre el artista y el Estado, así como por encima de las diversas especializaciones y sus limitaciones, y lo podemos hacer siempre que «aprendamos el modo de ejercer nuestro gusto por la libertad». [332] Nos volvemos personas cultas, que son siempre aquellas que saben elegir, y por tanto juzgar, la compañía en la que desean estar en el mundo, tanto entre las ideas, como entre los hombres y entre las cosas; en el presente y en el pasado; *entre* el presente y el pasado. Como figura representativa de este humanismo, el escritor Thomas Mann, en *La*

montaña mágica, hace pronunciar al humanista Settembrini un discurso sobre la relación entre el juicio y la vocación pedagógica de esa tradición, cuyo significado hemos ya perdido:

> Es preciso juzgar. Para eso nos ha dado la naturaleza ojos y cerebro [...] Nosotros, los humanistas, tenemos una vena didáctica... Señores míos, el lazo histórico entre el humanismo y la pedagogía explica el lazo psicológico que existe entre ambas. No hay que desposeer a los humanistas de su función de educadores..., no se les puede arrebatar, pues son los únicos depositarios de una tradición: la de la dignidad y la belleza humana. [333]

La cultura se relaciona con objetos y es un fenómeno del mundo. Sin ella, no entenderíamos nada del mundo, porque no tenemos posibilidades humanas fuera de la cultura. Y un objeto es cultural en la medida en que puede «perdurar». Esa durabilidad específica de los objetos culturales es la antítesis del valor que nuestras sociedades confieren a la «funcionalidad». Lo que tiene durabilidad, desde el punto de vista de la cultura, está destinado a incrementar nuestra comprensión del sentido del mundo. No importa que los objetos culturales no tengan fines o metas dados de antemano. En el momento en que se generaliza una mentalidad fabricadora y funcional, y en la medida en que se extiende a otros campos distintos de la actividad productiva, aparece la metalidad filistea y la cultura se banaliza.

Lo que importa es el sentido, porque una vida sin sentido, aunque vivible, es inhumana. La vida humana requiere un mundo y, por tanto, cultura perdurable, porque necesita un espacio sobre la Tierra mientras dure su estancia en ella. Sin ese espacio la vida en el mundo es invivible, porque es inhabitable. Habitamos espacios y tiempos, y hacemos de unos y de otros lugares de encuentro y de memoria, espacios de la lengua y del cuerpo, un escenario del mundo. Nuestra sociedad piensa la cultura y la educación en las antípodas de esta *pedagogía del mundo* arendtiana. Su fin es instruir profesionales o trabajadores, pero no educar mentes. Y Arendt apuesta por una *cultura animi*, por una mente cultivada, por una alianza tal entre cultura y política que lo que importe sea el juicio y la decisión, el libre intercambio de opiniones sobre la esfera pública y el mundo.

Todo esto está destinado a la formación del *gusto,* que para Arendt es una dimensión de lo político, en el sentido que para ella tiene esta palabra: «El gusto como actividad de una mente de verdad cultivada *cultura animi* se pone en juego sólo cuando la conciencia de la calidad está ampliamente diseminada, cuando se reconoce con facilidad lo verdaderamente bello,

porque el gusto discrimina y decide entre calidades». [334] El gusto es la capacidad política que humaniza la belleza y crea cultura. A la luz de estas ideas, es claro que nuestra situación educativa y cultural se encuentra en las antípodas del buen gusto.

Al sugerir Arendt que es según su durabilidad y permanencia que un objeto es cultural, introduce la temporalidad como criterio cultural. Y no podía hacerlo de otro modo para preservar en este punto la coherencia de su pensamiento, pues, como hemos visto, la acción, como nuevo comienzo, se inscribe de lleno en la temporalidad y la finitud. La educación, en Arendt, tiene entonces como fundamento una relación con el tiempo.

La temporalidad es la trama de la empresa educativa, pues, como la cultura, la educación reposa en la existencia de un mundo común que resulta de la pluralidad de los hombres, pero, sobre todo, de las generaciones. La durabilidad del mundo, su permanencia, es la condición necesaria del proceso por el cual los hombres devienen hombres. Origen, condición y fines de la educación remiten a su dimensión temporal. La relación con el mundo añade a la relación con la vida la dimensión específicamente humana de la educación, y esta dimensión tiende a la existencia de un *tiempo antececedente* y de un *tiempo por venir*. Sin ella, la educación sería sólo una de las funciones de la vida, mera transmisión de modos de subsistencia, de procesos de normalización de la vida. En definitiva: sería una *función biopolítica*. Que la educación sea, entonces, introducir una relación con el mundo, por tanto una experiencia del tiempo y del comienzo, permite que se constituya, sobre todo, como un hacer de nuevo lo que ya ha sido, acto vivo de transmisión del pasado y de invención del futuro: de un pasado al que llegamos por la memoria para permitir un nuevo comienzo, y de un futuro impredecible que garantizamos mediante las promesas. Aunque el hilo de la tradición se haya roto, como hemos observado ya, es posible rehabilitar el pasado desde la perspectiva de una memoria que permite establecer nuevos comienzos.

Si la categoría del «tiempo» es esencial para la educación, entonces la «autoridad» también es un concepto central en ella. La autoridad se ejerce en un mundo cuya estructura es temporal y, como advierte Myriam Revault d'Allonnes, es el carácter temporal de la autoridad –aquello que está en crisis en el mundo moderno– lo que asegura la continuidad de las generaciones, la transmisión, la filiación; en definitiva, lo que hace posible la educación. [335] Pero si el tiempo es la matriz de la autoridad, el espacio

es la matriz del poder, de modo que resulta un equívoco fundamental la crítica a la autoridad educativa desde la matriz espacial del poder o, lo que es lo mismo, trasladar la crítica política al principio del poder al escenario educativo. Por eso dice Arendt que «los niños no pueden desechar la autoridad educativa como si estuvieran en una situación de oprimidos por una mayoría adulta». [336] Abdicar de esta autoridad educativa es no asumir la responsabilidad del mundo al que llegan los niños:

> La educación es el punto en que decidimos si amamos al mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, sin quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común. [337]

La educación es una promesa de novedad y nuevos comienzos. Y, precisamente por eso, la esencia de la educación es conservación y protección: conservación de la novedad contenida en cada recién llegado y protección de las posibilidades del mundo. El educador, como observa Jean Lombard, [338] no debe aspirar a crear un mundo nuevo con seres nuevos. Ésta es una tentación totalitaria. Más bien, representa un mundo más antiguo, en cierto modo inmemorial, un mundo que es tiempo y que se transmite creativamente para que la pregunta por el sentido no quede cancelada. Cada educador, por tanto, es actual y *es de otro tiempo*: contribuye a formar a los recién llegados a partir de la memoria de algo que le precede y está obligado a custodiar. Debe custodiar ese pasado, no para anular nuestras propias posibilidades de acción, sino para promover lo imprevisto, mientras renovamos un mundo común, con el objeto de ofrecer una «respuesta humana» a las contradicciones del tiempo presente.

Como dice al final de *La vida del espíritu*, al afirmar que nuestra capacidad de comenzar se enraíza y se concreta en la *natalidad* parece que no hacemos sino afirmar que estamos condenados a la libertad a no ser sino constantes inicios, pero ningún fin por el mero hecho de haber nacido, por nuestra condición de *seres natales*, y que esta condena a la libertad está más allá de nuestras preferencias o del grado de responsabilidad que queremos asumir por nuestros actos. En suma, esta afirmación parece sugerirnos que estamos en el mismo *abismo* de la libertad, algo que no puede sino generar angustia y parálisis. Para Arendt, es claro, no obstante, que este *impasse*, si

así puede denominárselo, únicamente puede solucionarse «apelando a otra facultad espiritual, tan misteriosa como la facultad de comenzar: la facultad de juicio; un análisis de la misma, como mínimo, podría decirnos qué está en juego en nuestros placeres y displaceres». [339]

7. Reconciliar el tiempo El espectador juicioso

Don't talk if you can read;
don't read if you can write; don't write if you can think.

HANNAH ARENDT, *Diario filosófico*

El filósofo Gadamer había señalado que lo que la tradición alemana denominó «ciencias del espíritu» tiene como especificidad que es la idea de la «formación» (*Bildung*), y no la idea científica de «método», lo que las constituye como saber. Si esto es así, la tradición a la que hay que remitirse para entender su significado más hondo es la *tradición humanista*. Pero Gadamer señala también que, junto a la «formación», esta tradición aportó otros tres conceptos fundamentales: el «sentido común», el «gusto» y la «capacidad de juicio». [340] Hoy sabemos que la misma tradición humanista, defensora de la facultad de juzgar, no pareció capaz de instalar suficientemente el aprecio por esa dignidad y por esa belleza en la conciencia de quienes, durante la segunda mitad del siglo XX, inauguraron la pornografía totalitaria de la destrucción y la muerte. Hannah Arendt, como ya hemos apuntando, observó una singular falta de juicio y reflexión como base de la conducta criminal de Eichmann: su maldad no se debía a ninguna especie de inhumana locura, sino a su absoluta *banalidad*, a su ausencia casi total de reflexión y juicio. Arendt necesitaría años para descubrir en la *Crítica del juicio* de Kant, precisamente el mismo filósofo cuyo imperativo categórico el mismo Eichmann adujo haber respetado para cumplir las órdenes emanadas de Hitler, una filosofía política y una doctrina sobre el juicio político.

Desde el punto de vista de su historia intelectual, el concepto de juicio, como facultad política, está asociado a diversas imágenes sobre la naturaleza de la misma actividad política. [341] Históricamente, la reflexión

filosófica sobre la política ha solido llevar a una especie de callejón sin salida: o por política se entiende una actividad cuyo eficaz desarrollo exige alejar la sabiduría política de la opinión, como explícitamente Platón requería en la *República*, con lo cual el juicio queda marginado como componente central del conocimiento y la racionalidad de lo político, o bien se explica como una especie de sabiduría práctica, incomunicable y de difícil transmisión, cuya posesión, sin embargo, resultaría crucial para un correcto ejercicio de la actividad política. Desde el ángulo de su historia intelectual, la presencia del juicio es, pues, «omnipresente y elusiva» al mismo tiempo.

Podemos encontrar referencias a la capacidad de juzgar en ausencia de principios y reglas universales y prefijadas tanto en algunas obras de Platón por ejemplo en *El político* como en el tratamiento que de la *phrónesis* hace Aristóteles en sus obras, que fue transmitido a pensadores posteriores directamente a través de Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, II-II, q. 47-56 y 60). Vico realizó una especial contribución al tema del juicio, reconocida sobre todo por las generaciones posteriores a la suya, en sus estudios sobre la prudencia y la elocuencia en *De los métodos de estudio de nuestro tiempo*, y Spinoza dedicó el capítulo XX de su *Tratado teológico-político* y el capítulo III de su *Tratado político* a importantes reflexiones sobre la «libertad de juicio». A esta lista tendríamos que añadir los nombres de Hobbes, que consagra varios capítulos del *Leviatán* a la relación entre deliberación y juicio (capítulos 6-8) y Locke (*Ensayo sobre el entendimiento humano*), así como Shaftesbury, Hume, Burke y William Godwin, entre otros.

Bhikhu Parekh, al preguntarse por las razones del declive por el interés hacia el juicio político, avanza la hipótesis de que el juicio es una categoría especial de la filosofía idealista y que al declinar el idealismo arrastró con él el interés por el juicio político. [342] Ronald Beiner, [343] por su parte, sugiere que pese a lo reiterado de su aparición en filosofía, sobre todo en la filosofía empirista inglesa, hay un sentido en el que el tema del juicio político es casi inexistente en la bibliografía, o al menos mucho más infrecuente que otros términos políticos como justicia, propiedad, libertad, derechos, etcétera. Ni siquiera la *Crítica del juicio* de Kant constituye en este punto una ayuda, en sí misma considerada. Habrá que esperar a pensadores como Hannah Arendt para lograr vislumbrar en la *Crítica del juicio* una filosofía del juicio político. Y es que tal vez, como nota Beiner, la escasez de estudios

sistemáticos dedicados al tema del juicio político se deba al dicho de Wittgenstein de que «los aspectos de las cosas que son más importantes para nosotros quedan ocultos a causa de su simplicidad y familiaridad». [344]

Los seres humanos estamos constantemente formulando juicios, en casi cualquier campo o dominio de actividad y a lo largo de nuestra vida. Bajo un primer análisis, el ejercicio del juicio en dominios como el arte, la medicina, el derecho o la ciencia en general, exige experiencia y la posesión de un saber especializado. En estos campos resulta fácil discernir entre el experto y el novato. Pero el asunto cambia de raíz si observamos la capacidad de juicio en contextos distintos, como por ejemplo en la vida política y en la democracia. Aun a pesar del cambio que modernamente ha sufrido la noción de lo político pues hoy la política es la gestión de los altos asuntos de la nación, los cuales frecuentemente sobrepasan los conocimientos e incluso el interés del ciudadano medio, en una democracia representativa existen múltiples ocasiones para el ejercicio del juicio. Como señala Seyla Benhabib, en el modelo de una democracia representativa los ciudadanos

> deben ser capaces de juzgar la relación entre lo posible en un sistema social y político y lo deseable desde el punto de vista normativo de la justicia, la equidad y la libertad. Segundo, tienen que ser capaces de juzgar la capacidad de individuos y organizaciones específicas para atender a sus mandatos o requerimientos. Finalmente deben ser capaces de juzgar las consecuencias previsibles de sus elecciones desde el punto de vista del pasado, del presente y del futuro de su política. [345]

Los modelos participativos de democracia con su permanente crítica a la «cultura de la pericia» tienden a situar en el centro del *ethos* democrático la habilidad del ciudadano para juzgar sobre la base de su sabiduría práctica y de su sentido común público. En este marco, la definición del juicio político es en sí mismo una cuestión *normativa* que requiere atender a principios de deseabilidad política y de evaluación reflexiva de las políticas sociales. El análisis del juicio político en este contexto exige discusión continua sobre los límites, los deberes y las capacidades de la autoridad política y del experto en relación al público y a la ciudadanía común. Por tanto, en la esfera de la organización democrática de la vida social, el ejercicio del juicio, en tanto que *facultad política*, así como el juicio, concebido como *facultad moral*, los requerimientos para su ejercicio son otros que en aquellos dominios más especializados.

David Summers recuerda que el término griego traducido como *iudicare* es *krinein*, que significa «discernir», «distinguir» o «separar». El cognado latino de *krinein* es *cernere*, que significa «separar», «dividir», «ver distintamente», «seleccionar», «escoger» o «decidir». El sustantivo correspondiente a *krinein* es *krisis*, del cual derivan *crítica* y *criterio*. [346] Según Summers, de estos ejemplos se pueden deducir dos conclusiones: «En primer lugar, *iudicium* puede hacer referencia a una amplia gama de tipos de buen discernir, que abarca desde las operaciones de los sentidos hasta la decisión moral; en segundo lugar, de esa sencilla conclusión se sigue que el juicio es algo más general que cualquiera de sus aplicaciones específicas». [347] La primera conclusión de Summers apunta a la idea de que el juicio puede ser adjetivado. Aunque el proceso del juicio sea común e idéntico a diversos dominios, en cada uno de ellos el juicio, como facultad humana, acaba traduciéndose en algo. Es posible, entonces, el análisis del juicio «en tanto que» *facultad política*, idea ésta que apunta al hecho de que el estudio de la naturaleza del «juicio político» ha de pasar necesariamente por una reflexión preliminar sobre la política misma. La segunda conclusión de Summers que «el juicio es algo más que cualquiera de sus aplicaciones» indica la idea, complementaria de la anterior, de que cualquier investigación del juicio político necesariamente pasa por una reflexión detallada de la facultad de juicio en sí misma considerada, con independencia de su ulterior adjetivación y especificación. Ésta es la hipótesis, precisamente, de Steinberger:

> Considero que el juicio político [...] es simplemente una especie de la más extensa categoría del juicio mismo. Por hipótesis, el juicio es la actividad mental en virtud de la cual predicamos universales de particulares. Cuando esta actividad acontece en una situación política, con respecto a universales y particulares de naturaleza política, tenemos entonces juicio político. Concluyo que en orden a comprender el juicio *político*, debemos explorar con alguna profundidad la noción de juicio *sans phrase*. [348]

El juicio significa siempre discernir o distinguir con atención a un medio o a una norma. Cuando discernimos con respecto a un «medio», lo que hacemos es someternos al punto situado entre los dos extremos de un continuo: juzgar la valentía, como virtud, como el punto equidistante entre la cobardía y la temerosidad, por ejemplo. Cuando discernimos con respecto a una «norma», juzgamos en relación a un rango que supera toda cosa concreta y cuya verdad o validez puede, a su vez, determinarse «relativamente». En todo caso, podemos distinguir tres significados

principales en el juicio. En primer lugar, el juicio como *operación lógica* mediante la cual afirmamos o negamos proposiciones. En segundo término, el juicio como *facultad cognitiva* o esfera inequívoca de la actividad mental. Por último, el juicio como *facultad práctica* o juicio prudencial. [349] Nos interesa sobre todo la tercera categoría. Como manifestación del «saber práctico», la facultad de juzgar presenta dos vertientes. En primer lugar, el juicio como expresión de un pensamiento propio e independiente y, en segundo lugar, el juicio como determinación de la acción, bajo condiciones de incertidumbre, o como voluntad que expresa un pensar para el otro.

El juicio, como modalidad de saber práctico, es una facultad del individuo como *actor* un hombre de acción, que en sus acciones inserta un nuevo comienzo en la secuencia de lo aparentemente calculable, pero, y ésta es una consideración que Arendt hace con frecuencia, la facultad de juzgar es una propiedad de sujeto como *espectador*. El espectador *mira* lo que hay, porque un mundo sin espectadores sería como un desierto. El mundo *es* porque lo miramos, porque puede ser contemplado. De hecho, en alemán la capacidad de juzgar se dice *Urteilskraft*. *Urteil* (juicio) es un concepto que proviene del placer meramente contemplativo, de un goce inactivo; por su parte, *Kraft* significa fuerza, facultad o poder. De *Urteil* deriva *Urteilen,* que es algo así como un juzgar asociado a la decisión (*Ur,* origen; *teilen*, dividir, la división primaria del discernir o diferenciar entre una cosa y otra). Según esto, el poder de juzgar, de discernir, no deriva de una conciencia señorial que sólo entiende lo que puede prever, lo que se sitúa antes de una experiencia, sino de una sensibilidad que puede diferenciar y distinguir un sentido allí donde el entendimiento no alcanza. [350] No es extraño que Kant hable de esta facultad de juzgar fundándola en el *gusto*. La facultad de juzgar es una categoría de la estética, un saber sensible, un saber propio del espectador, aquél que está destinado a ver, a mirar, a contemplar. Afirmar que el juicio es una facultad política y señalar, al mismo tiempo, que esta facultad es resultado de un saber estético, es ya bastante, porque indica hasta qué punto las pretensiones de hacer de la política una actividad exclusiva de la razón de una «razón racional» resultarían problemáticas.

Siguiendo a Kant, Arendt diferencia dos significados en el acto de juzgar: subsumir lo particular bajo una regla general y universal previamente dada (*juicio determinante*), y pensar lo singular en ausencia de

una regla general o universal (*juicio reflexionante*). Cuando pensamos a partir de una regla o principio general, juzgamos *determinativamente*; pero cuando reflexionamos en una situación singular en ausencia de una regla o principio general, juzgamos *reflexivamente*. En el primer caso, la razón funciona según una lógica *racional*, una lógica formal en la que el pensar sólo sabe ponerse de acuerdo en las conclusiones que se derivan de una correcta deducción, a partir de modelos o reglas dadas. Aquí, pensar es calcular, deducir consecuencias. Pero en el segundo caso, el pensar es actividad reflexiva en la que la razón es *razonable* porque de lo que se trata es de saber combinar lo singular del acontecimiento con lo universal de lo que se carece. Esta facultad de juzgar no sería ya una habilidad lógica, sino una destreza práctica y sensible. Algo que compete a la sensibilidad del sujeto, como actor y también como espectador. Sólo porque estamos abiertos al mundo, y porque amar al mundo es prestar atención a lo que acontece, porque el mundo es lo que nos da a pensar, esta facultad del juicio reflexionante nos mueve, en lo que hacemos y en lo que habitamos, con *cautela*. Mediante el juicio articulamos pensamiento y acción, y pasamos de la teoría a la práctica. En rigor, nadie puede enseñar a otro la facultad de juzgar. Podemos explicar a otro cuáles son los principios o reglas que están en la base de lo que hace, pero «saber usarlas» es otra cosa; ahí se necesita un *arte* especial.

La historia nos ha mostrado grandes escenarios para el juicio. Está el juicio y condena de Sócrates, un escenario que, como hemos visto, marcará el inicio de la separación posterior entre la filosofía y la esfera de los asuntos humanos, que está destinada a la capacidad para juzgar como lo haría un hombre reflexivo (*phronimós*). Y está el juicio y condena a Adolf Eichmann, uno de los principales artífices de la «solución final» al «problema judío» durante la segunda guerra mundial. El tribunal que juzgó a Sócrates probablemente estuvo compuesto por ciudadanos atenienses que, incapaces ellos mismos de juzgar por su propia cuenta, se dejaron llevar por una corriente de opinión que decía que Sócrates había estado corrompiendo a la juventud porque con su pedagogía y enseñanzas les hacía poner en cuestión las certidumbres más asentadas, y porque no creía en los dioses de la ciudad, es decir, porque era un individuo que pensaba por su propia cuenta. En los dos casos, el problema que se nos plantea es el del buen y el mal juicio. Se trata del problema de que hay juicios que desvelan el

pensamiento independiente de un individuo y juicios que cancelan toda nueva posibilidad de existencia.

Deleuze decía que *nadie se desarrolla por juicio, sino por una lucha que no implica ningún juicio*. En un cierto sentido, que se hable de la necesidad de juzgar, para orientar acciones, supondría que existen criterios anteriores a toda decisión que dicen cómo debería orientarse la acción en cuestión. Por eso, la acción está determinada. Así ocurre con los «juicios determinantes», de los que hablaba Kant, que son aquellos en los que está dado el universal (el criterio general) pero no el objeto o la situación singular. Deleuze añade, además, que «el juicio impide la llegada de cualquier nuevo modo de existencia. Pues éste se crea por sus propias fuerzas, es decir, por las fuerzas que sabe captar, y vale por sí mismo, en tanto en cuanto hace que exista la nueva combinación. Tal vez sea éste el secreto: hacer que exista, no juzgar». [351] «Hacer que exista» lo nuevo en la existencia; pero eso es posible, precisamente, porque también hay «juicios reflexionantes», aquellos en los que el individuo, en ausencia de un fundamento claro para su facultad de juzgar, tiene que reflexionar sobre la situación, sobre el caso concreto, aquí y ahora. Esto debe hacerlo por sí mismo, aunque en su proceso de reflexión el pensar mismo sea un pensamiento representativo en el que la *imaginación* desempeña un papel principal para que el individuo pueda ponerse en el lugar de «todos los demás» desde una situación, un espacio y un tiempo dados y relativos. En política, que es una experiencia, no podemos apelar a un paquete de reglas y principios, de destrezas y técnicas, que con toda seguridad y sin atisbo de incertidumbre nos aseguren lo que hay que hacer. El práctico tiene que tomar decisiones y elaborar juicios reflexionantes, precisamente porque hay incertidumbre, porque nada está dado de antemano, porque tiene que *atravesar*, por sí mismo, la *praxis* que realiza, y porque tiene que aprender en qué consisten sus artes.

Ya vimos que el interés de Arendt por la vida de la mente derivó de su perplejidad ante la notable falta de juicio de Eichmann. La condena de Sócrates, por otra parte, la previno contra un estilo de filosofía alejada de la política y contra una manera de pensar monopolizada por el metafísico o el pensador profesional. La creencia de Arendt es que todo el mundo necesita pensar mientras *vive*, no un pensar sobre cuestiones abstractas o sobre cuestiones últimas metafísicas, filosóficas o religiosas, sino un pensar como ser humano preocupado y atento a lo que transcurre en el acontecimiento de la existencia. Hannah Arendt se preguntaba al final de su propia vida ¿qué

hacemos cuando no hacemos sino pensar?, ¿dónde estamos cuando estamos a solas, en compañía de nosotros mismos? [352] Estas preguntas se las había sugerido la experiencia. Principalmente, la experiencia de la historia encajada en las acciones y en las palabras de los hombres que pueblan la Tierra y habitan el mundo. Las acciones y las palabras que dijeron, y que fueron dignas de recuerdo, y las palabras y acciones que omitieron, o que, sin más, impidieron que otros pronunciasen o realizasen. Arendt se preguntaba por el pensamiento y, al hacerlo, las preguntas que se formulaba tenían una trayectoria especial: iban de abajo arriba, de los hombres a las ideas, de la experiencia a lo que la trasciende. Pero quizá esas preguntas le fueron también sugeridas por un *dictum* atribuido a Catón, una breve frase que se encontró escrita en una hoja, colocada en su máquina de escribir, días después de su imprevisto fallecimiento. Esa hoja de papel iba destinada a formar parte de la tercera parte de *La vida del espíritu*, la cual estaría dedicada al «Juicio», un tema que siempre le preocupó. El *dictum* al que me refiero dice así: *Nunca se está más activo que cuando no se hace nada, nunca menos solo que cuando se está a solas con uno mismo*.

Arendt siempre pensó que la actividad de la mente era mucho más que el solitario diálogo del dos en uno. Ahí fue fiel a Kant, que habla del «gusto como una especie de *sensus communis*». El *sensus communis* es un «sentido» que es común a todos, una especie de resultado de la reflexión común, de una reflexión que funda la comunidad. Este sentido asienta un juicio que tiene en cuenta en el proceso de pensamiento que lo elabora las representaciones de los juicios y valoraciones reflexivas de todos los demás. Tal clase de juicio se obtiene comparando el juicio propio con el resto de juicios posibles sobre el mismo asunto y obligando a la mente a adoptar el punto de vista de los demás, extendiéndola o alargándola más allá del lugar que ocupa. Kant se refiere a tres clases o modalidades del pensar. Primero, el *pensar por sí mismo* (pensamiento propio e independiente); en segundo lugar, el *pensar de acuerdo con uno mismo* (pensamiento consecuente) y, por último, el *pensar en el lugar de cada otro* (pensamiento alargado). El *pensar propio* es un pensar sin prejuicios, al margen de los juicios heredados o de la tradición. El *pensar consecuente* es un pensar coherente desde el punto de vista de la consistencia lógica, y el *pensamiento alargado* es un pensar que se aparta de las condiciones subjetivas del sujeto adoptando un punto de vista universal. Tiene como su contrario al pensar limitado. Al hablar de esta tercera modalidad, Kant echa mano de la

facultad de la imaginación. En el juicio, la imaginación ayuda al sujeto a que se represente algo que está ausente. Allí donde los sentidos externos no sirven de ayuda para captar el objeto, por la imaginación activamos un sentido interno para representárnoslo. Pero además, la imaginación nos permite otra operación mental, que Arendt, según ya vimos, explica señalando que nos permite ver las cosas a una determinada distancia, de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, «colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar. Este "distanciamiento" de algunas cosas, y este tender puentes hacia otras, forma parte del diálogo establecido por la comprensión con ellas». [353]

La imaginación es necesaria cuando se juzgan objetos que ya no están presentes, objetos alejados de la inmediata percepción sensible. La imaginación prepara el terreno de la actividad reflexiva del juicio. Por la imaginación y la operación reflexiva accedemos a la condición de la imparcialidad, es decir, al «placer desinteresado». Juzgamos como espectadores desapegados, distanciados de la situación o del objeto que hemos de juzgar: «Al cerrar los ojos uno se convierte en un espectador imparcial de las cosas visibles, no afectado directamente: el poeta ciego». [354] Somos capaces de percibir el asunto como un todo, pues el actor, por su propia posición, siempre es parcial. La actividad de la mente es mucho más que mera cognición, una actividad auténticamente representativa en la que el individuo solitario puede convocar en su mente a todos los ausentes. Se trata de una actividad multitudinaria en la que el sujeto, al pensar, es capaz de hacerlo «en el lugar de todos los demás», haciendo que su mente se desplace más allá del reducto que le corresponde. Por la imaginación, el espectador desapegado logra la condición de la imparcialidad, que se obtiene «considerando los puntos de vista de los demás; no es el resultado de una posición superior que finalizaría la disputa situándose por completo por encima de ella». [355] Arendt lo llama «pensamiento representativo», y lo define como la modalidad de pensamiento más apta para la vida política:

> El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes

> cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión [...] El proceso mismo de formación de la opinión está determinado por aquellos en cuyo lugar alguien piensa usando su propia mente y la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés, el hecho de estar libre de los propios intereses privados. [356]

Al desarrollar esta idea, Arendt parece seguir la herencia de autores como Adam Smith quien, en *La teoría de los sentimientos morales*, se refiere a la función del *espectador imparcial* que ha de valorar los casos del sufrimiento ajeno:

> Para que pueda existir en todos los casos de este tipo alguna correspondencia de sentimientos entre quien contempla y la persona principalmente concernida, el espectador debe ante todo procurar en todo lo que pueda ponerse en el lugar del otro, y asumir hasta las mínimas circunstancias la infelicidad que pueda afectar al paciente. Debe adoptar la posición completa de su compañero, hasta sus incidencias más insignificantes; y esforzarse para que este imaginario cambio de posiciones sobre el que se funda su simpatía sea lo más perfecto posible. [357]

El impulso inicial que movió a Arendt a plantearse la naturaleza de las actividades de la mente fue, como ya sabemos, el juicio de Eichmann, el cual le plantea algunas preguntas importantes: ¿qué relación existe entre nuestra facultad para distinguir el bien del mal de nuestra facultad para pensar? O lo que es lo mismo: ¿funciona bien la mente cuando el sujeto pensante no sabe distinguir entre el bien y el mal, cuando es incapaz de juzgar las situaciones por sí mismo? Arendt observa en Eichmann una conducta, un lenguaje y una actitud estereotipadas, un cúmulo de comportamientos estandarizados y rutinarios cuya función reconocida es, en términos generales, la de protegerle de la realidad frente a los *requerimientos* que sobre una hipotética pero claramente ausente en el acusado atención pensante ejercen todos los hechos y los acontecimientos en virtud de su misma existencia. «Mi único lenguaje es el burocrático (*Amtsprache*)», [358] dijo en algún momento del juicio, lo que le hace a Arendt escribir: «Eichmann era verdaderamente incapaz de expresar una sola frase que no fuera un cliché». [359] Y en otro momento, anota Arendt: «Eichmann superó la necesidad de sentir, en general [...]; cualquier cosa que Eichmann hiciera la hacía, al menos así lo creía, en su condición de ciudadano fiel cumplidor de la ley. Tal como dijo una y otra vez a la policía

y al tribunal, él cumplía con su *deber*; no sólo obedecía *órdenes*, sino que también obedecía la *ley*». [360]

Esta «ley» era una ley dictada por otro: era la ley dictada por el Führer. La ley era el Führer, y de él emanaba un imperativo categórico e incondicional que debía obedecerse sin restricciones. «Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos.» [361] Así que Eichmann, que no era un monstruo, fue un criminal por falta de reflexión y de pensamiento: sencillamente no supo jamás lo que se hacía, porque nunca sintió mientras lo hacía, ni pensó en sus acciones ni en sus consecuencias. No se paró a pensar. Fue su total falta de pensamiento, y no la estupidez, lo que le convirtió en criminal. La conclusión es muy sobrecogedora, y es que, como dijo David Rousset, los hombres normales aún no saben que todo es posible.

Lo que distingue a Eichmann, por tanto, es que ignoró, marginó y puso entre paréntesis tales esenciales «requerimientos» a los que antes me referí, y, al soslayarlos, impidió que su pensamiento se manifestase como una especie de *actividad atenta* frente a las exigencias que la realidad impone. [362] Así que parece que Arendt sostiene que la ausencia de pensamiento puede darse por incapacidad, o por imposibilidad, de una «detención», es decir, de una falta grave en el proceso de «estar atentos», de «prestar atención», que permita pararse y ponerse a reflexionar por sí mismo: «Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente para pensar desde el punto de vista de otra persona». [363]

La mente de Eichmann es una mente acorazada, protegida contra el otro o los otros, y además está repleta de frases hechas, de formulismos, de clichés. «Aquel hombre no era un "monstruo", pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso», declara Arendt. [364] Por otra parte, no parece tener un motivo especial para hacer lo que hizo y por lo que se le juzgó y condenó a muerte. Y es ahí donde Arendt se pregunta si es posible la ejecución del mal en ausencia de motivaciones y razones, en ausencia del más mínimo destello de interés y volición. Esta posibilidad parece contradecir la tesis de que es condición del ejercicio del mal el estar predispuesto a ser malvado, y en último extremo libre, conscientemente libre cuando se elige. En definitiva, ¿acaso no tiene relación nuestra actividad de pensar, en el sentido de estar atentos, de *prestar atención*, de

pararse y ponerse a reflexionar sobre lo que hacemos, con nuestra facultad de juicio, de distinguir lo bueno y lo mano? Parece que la actividad del pensamiento es una condición, entonces, para no hacer el mal. O, lo que es lo mismo, que pensar es tener *con-ciencia,* conocer con y por uno mismo.

Si la facultad para ese discernimiento está asociada de algún modo al pensamiento, entonces, dice Arendt, «deberíamos estar en condiciones de "exigir" su ejercicio a cualquier persona en su sano juicio, independientemente del grado de erudición o ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener». [365] El pensar, entonces, no es un asunto de especialistas, ni puede ser monopolizado por unos pocos: científicos, filósofos o teólogos. En caso de que el pensamiento no fuese una actividad común a los hombres, verdad y sentido serían la misma cosa, y esto sería terrible, como hemos visto; sólo lo definido como verdadero tendría sentido, de suerte que jamás podría decirse de una proposición emitida por un sujeto: «Lo que dices tiene sentido, pero es erróneo». Confundir verdad y sentido es incurrir en una especie de «falacia metafísica», es decir, en la pretensión de interpretar el sentido según el modelo de la verdad.

Y es que la necesidad de la razón no está inspirada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del sentido. Mientras el pensar se orienta al significado y a la búsqueda del sentido, el conocer y la cognición se destinan a la verdad. Pero pensamiento y cognición no son lo mismo. Porque en el pensamiento el hombre que piensa se implica más, en su subjetividad, que en la cognición. El pensar es una actividad en la que las creencias, los deseos, los propósitos y las intenciones desempeñan un papel importante y crucial. Eichmann demostró no haber pensado nunca. Sólo se limitó a cumplir órdenes con obediencia. Fue un buen burócrata. Y en la burocracia no hay actividad mental alguna: en este orden el individuo no ocupa ningún lugar como sujeto, sólo como objeto e instrumento.

Al decir Descartes: «pienso, luego existo», dejó en la estacada el hecho cierto de que actuar y vivir, en su sentido más genérico de vivir entre los hombres (*inter homines esse*), impide realmente pensar, lo que facilita que ocurran cosas como aquellas por las que se juzgó a Eichmann. Descartes no dijo lo que Valéry sí llegó a expresar en su «Discurso a los cirujanos»: *Tantôt je suis, tantôt je pense* («Unas veces pienso y otras soy»). [366] Decir que pensar es existir puede significar, a la luz de estas últimas ideas, que la actividad del pensamiento, a diferencia de la actividad de la cognición y la ambición de conocer y saber más cosas, es una actividad propia de los

hombres, los cuales la necesitan tanto y en la misma medida en que no deja tras de sí resultados tangibles. Es decir: el pensamiento como actividad sin resultados tangibles. La actividad de conocer es, dice Arendt, una actividad como la de la construcción del mundo: siempre deja algo que se ve, aunque luego esto se cuestione. La «muerte de Dios», promulgada en primer lugar por los teólogos, hizo entrar en crisis la religión; también en la filosofía y en la metafísica se ha podido declarar una «muerte» similar. Sus propios resultados fueron cuestionados. Pero el pensamiento ¿qué resultado deja tras de sí? Si la necesidad de conocer se satisface mediante el logro de lo que pretende la misma actividad, aunque luego se cuestione, la necesidad de pensar se satisface únicamente pensando, de modo que en el hombre, como ser capaz de pensar, lo pensado ayer y deshecho hoy no implica ninguna crisis irremediable porque tales pensamientos se pueden volver a pensar de nuevo. Y es que el pensar es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior.

Los hombres, por tanto, sentimos una necesidad de pensar *más allá* de los límites del propio saber, una necesidad de ejercer el pensamiento, como capacidad común a los humanos, para algo más que como un mero instrumento para el hacer (fabricar) y el conocer. Necesitamos pensar, podríamos decir, más allá del saber y el conocer. Por eso, de existir una crisis de la filosofía y de la metafísica, entendidas como modelos o paradigmas de un pensar experto, como modelo de todo pensar, esta crisis nos da una ventaja, pues nos permite mirar al pasado de un modo directo, como si nunca antes se hubiese hecho; mirarlo descargados del peso y de la guía de una tradición impuesta. Ronald Beiner ha destacado esta idea de este modo:

> El juicio nos permite comportarnos ante el mundo sin depender de reglas y métodos, y nos permite superar la subjetividad al hacer reclamaciones que buscan un asentimiento general. De este modo queda liberada la razón política, y el ciudadano común puede recuperar el derecho a la responsabilidad y la toma de decisiones políticas que había sido monopolizado por los expertos. Si todos los seres humanos comparten una facultad de juicio que basta para formarse opiniones razonadas acerca del mundo político, entonces el monopolio del experto y del tecnócrata ya no se justifica. [367]

Tal y como lo formula Beiner necesitamos una orientación teórica del juicio político que no sea excluyente: «¿Kant o Aristóteles? Debería ser evidente que un entendimiento general del juicio humano es incapaz de prescindir de uno de los dos. Lo que se necesita es una perspectiva más

vasta, capaz de abarcar al mismo tiempo autonomía y teleología, tanto la concepción del sujeto juzgante autónomo como portador de derechos universales, cuanto una apreciación de los fines, propósitos y necesidades humanas que le dan al juicio su contacto sustantivo». [368] En Arendt encontramos, pues, no uno, sino más bien dos modelos distintos de juicio: el *modelo del actor* el juicio en la acción y el *modelo del espectador* juzgar para dar sentido al presente desde el pasado. Todo su planteamiento parece moverse entre Aristóteles y Kant, lo que para algunos analistas de su pensamiento es fuente de perplejidad:

> Las reflexiones de Arendt sobre el juicio no sólo vacilan entre el juicio como facultad moral, guía de la acción, frente al juicio como facultad retrospectiva, conductora del espectador o del historiador. Existe aún una más profunda perplejidad filosófica en torno al estatus del juicio en su obra. Ésta se justifica en su intento de plantear conjuntamente la concepción aristotélica de la *phrónesis* con la comprensión kantiana del juicio. En tanto que facultad del «pensamiento alargado» o «pensamiento representativo». [369]

Esta perplejidad queda eliminada si consideramos que Arendt recorre dos fases distintas en su interés por el juicio. En la primera, Hannah Arendt habla del juicio como fundamento de la acción política en el contexto de una pluralidad de acciones en la esfera pública. Habla del juicio del actor político. Pero en una segunda fase, su tratamiento del juicio está referido y explicado desde la primacía de la *vita contemplativa*: Es la facultad del espectador no participante el poeta y el historiador que busca comprender los acontecimientos del pasado para reconciliarse con lo que ha sucedido. [370] Desde el punto de vista del actor, el juicio es la facultad del ciudadano que decide cómo actuar en la esfera pública. Desde el punto de vista del espectador, el juicio implica distanciamiento e imparcialidad: salirse del juego para adoptar una perspectiva más general. Supone una retirada, pues sólo el espectador ocupa una posición que le permite contemplar todo el juego. El actor, como parte del todo, debe desempeñar su papel, está vinculado a lo particular. La verdad, dirá Arendt, siempre está relacionada con otras personas, aunque nos refiramos a ella en términos de una «verdad filosófica». Se refiere a acontecimientos y circunstancias en las que muchos actores quedan implicados, y se establece «por testimonio directo y depende de declaraciones; sólo existe cuando se habla de ella, aunque se produzca en el campo privado. Es política por naturaleza». [371] Pero la comprensión del sentido de la vida requiere la posición del espectador, la retirada de toda participación directa. Los escritos consagrados por Arendt al tema del juicio

cubren, por tanto, dos etapas, siendo la primera aquella en la que habla del juicio como una «facultad práctica», y la segunda, aquella que acentúa la «cualidad contemplativa» del juicio. [372] Especialmente en esta última etapa, Arendt buscó derivar de la tercera crítica de Kant, es decir, del juicio estético, una teoría del juicio político que desgraciadamente no pudo ni siquiera iniciar debido a su inesperado fallecimiento. [373]

En su artículo «Comprensión y política» plantea la cuestión de cómo poder «reconciliarnos» con un mundo donde el fenómeno sin precedentes del totalitarismo ha roto con nuestras categorías tradicionales de reflexión moral y juicio. La crisis de comprensión que este fenómeno provoca nos afecta directamente en la política práctica, volviendo a la teoría política tradicional incapaz de hacerle frente con sus categorías tradicionales. Y esta crisis de la comprensión tiene su equivalente en una «crisis del juicio», de nuestra capacidad de distinguir el bien del mal. En esta fase, ya Arendt tiene la convicción de que la actividad del pensamiento, como comprensión, no es una facultad reservada a los filósofos profesionales. Lo que intenta es recuperar lo que llama «sentido común». En la medida en que quien enuncia una verdad singular y factual también es un narrador, origina, dirá Arendt siguiendo a Hegel, una reconciliación con la realidad. En el fondo, esta reconciliación, la auténtica esencia del comprender, es una tarea política del poeta, cuya misión es la concreción de una catarsis, una especie de purga de todas las emociones que podrían nublar el juicio del hombre de acción. La función política del narrador, sea poeta o historiador, es, entonces, aceptar las cosas tal y como son; pero esa aceptación no equivale ni a justificación ni a perdón. Es reconciliación, búsqueda del sentido de lo que acaece, una suerte de veracidad, de la cual nace la facultad de juzgar.

En *Eichmann en Jerusalén*, como hemos visto, Arendt parece insistir en esa grave responsabilidad con el mundo a la que debemos hacer frente ante el totalitarismo y sus consecuencias, señalando que el juicio es la actividad política por excelencia, la facultad suprema que se pone en juego en el contexto de la pluralidad de actores en el escenario de la vida pública. Según Arendt, el «caso Eichmann» es doblemente significativo. Por una parte, muestra que la incapacidad para pensar por uno mismo y para distinguir el bien del mal entraña penosas consecuencias para la facultad de juzgar. En segundo lugar, Arendt concluye que la ausencia de reflexión y de juicio equivale a una ausencia de los espacios de aparición en los que mostramos nuestra identidad a la luz. El derecho a juzgar es inalienable,

pues es gracias al juicio que damos sentido al mundo. Arendt se fue convenciendo de que esta facultad de juicio es un patrimonio común de los hombres dentro del mundo público, en el que se aúnan las cualidades del actor político y del espectador desinteresado. Este distanciamiento del *actor* no entraña pretensión alguna de juzgar las cosas desde un tribunal supremo inaccesible o alejado del mundo. El espectador no se aparta del mundo de los fenómenos y, además, no está solo: forma parte de un público y su veredicto no es independiente de las opiniones de los otros. En su condición del actor que también es, debe tener presente la forma kantiana del pensamiento extensivo o alargado. Como cualidad del *actor*, en el juicio político también pensamos representativamente. Este pensamiento reflexivo, a la vez representativo e independiente, no surge a partir del individuo aislado.

Según Arendt, el hombre fue creado sobre todo para la acción; para actuar, no para el raciocinio. Sin embargo, en ocasiones, elige dicho pensamiento porque descubre en él otra forma de moverse en el mundo con total libertad. Especialmente cuando se priva al hombre de un espacio público, éste tiene la oportunidad de refugiarse en su libertad de pensamiento, que no es simplemente una «huida del mundo» hacia el *ser*, algo que pudiese mantenerse con soberana independencia del mundo exterior. No se trata de un silencioso pensamiento platónico, un diálogo entre yo y mí mismo, sino, por el contrario, un diálogo anticipado con los otros.

El juicio, como cualidad del actor que inserta un nuevo comienzo con sus acciones, y como propiedad del espectador, que contempla lo que hay, es, pues, mucho más que una competencia política, más que habilidad o mera destreza. Su función es enraizar al hombre en el mundo, pues de lo contrario éste carecería de sentido y realidad existencial. Juzgamos porque vemos, porque *somos mundo* y aparecemos ante los demás. Sin juicio, el mundo carecería de valor humano. Con la facultad de juzgar ratificamos nuestra condición de seres del mundo y aprendemos a reconciliarnos con el tiempo, porque el tiempo ha de ser siempre algo narrable y vivido para que sea humano. Es porque somos capaces de juzgar y de pensar por nosotros mismos y porque además hemos de hacerlo muchas veces en ausencia de un fundamento claro para nuestra capacidad de juicio, por lo que confirmamos nuestra finitud y nuestra temporalidad y la razón por la cual aprendemos, también, a dar sentido a lo que nos pasa y a lo que hacemos en la *brecha del*

tiempo, entre el pasado y el futuro. Confirmamos nuestra existencia y nos reconciliamos con el tiempo, narramos lo que ha pasado e imaginamos el porvenir. *Amo*: *Volo ut sis*, amar lo que es, por el mero hecho de existir. Al juzgar, confirmamos el mundo en el que estamos y el cual somos. Y por eso comprendemos: no sólo aceptamos pasivamente lo que nos llega, sino que nos comprendemos en lo que nos pasa.

Arendt, que era amiga de Walter Benjamin y que, durante su huida a Francia como exiliada judía y perseguida por el nazismo custodió las «Tesis de la filosofía de la historia» de aquél, intentó en todo momento comprender nuestra situación como seres históricos, finitos y frágiles, y al hacerlo así su ejercicio se parece al del propio Benjamin: establecer una relación «redentora» para ella sería de «reconciliación» con el pasado. El espectador de Arendt, en este sentido, se parece bastante, como ha sabido mostrar Beiner, al *flâneur* de Benjamin, el hombre que se pasea por el pasado recolectando instantes en su feliz o melancólica retrospección, recuperando fragmentos que son *instantes de verdad* sostenidos en un continente sumergido de experiencia, sufrimiento o simplemente *vida*. El espectador juicioso de Arendt es como el cronista de Benjamin, que enumera los acontecimientos para dar testimonio de la historia, para asegurarnos que nada, absolutamente nada de lo ocurrido, está perdido para la historia del hombre en la Tierra, y que todo merece una *narración*, quizá porque la verdadera vida está en un recuerdo que forma parte de una inmensa narración, de una gran conversación de la que nadie es dueño y de la que todos estamos destinados a formar parte.

Epílogo
La inquietud del mundo

> Parece como si los hombres desde Platón no hayan podido tomar en serio el hecho de *haber nacido*, y sólo hayan tomado en serio el hecho de tener que morir.
>
> HANNAH ARENDT, *Diario filosófico*

Ahora que este libro llega a su final, reconozco haberlo empezado antes de haber escrito la primera línea. No tengo certeza, ésa es la verdad, de cuándo empieza a escribirse un libro y cuándo termina, cómo acaba de escribirse la última línea. Me pregunto, a la vista de tantas y tan buenas obras escritas en los últimos decenios sobre el pensamiento de Hannah Arendt, qué puede aportar en realidad un ensayo como éste, un libro que es en mí una promesa que, como mero lector, muchas veces creí que no podría cumplir jamás. Después de haber leído a Arendt y haber meditado sobre algunas de sus más poderosas reflexiones, quizás haya comprendido que las promesas deben ser enunciadas al mismo tiempo con firmeza y con la seguridad de que nunca definirán el futuro en todos sus aspectos. Pues toda promesa es frágil, pero necesaria para dar confianza al futuro y tratar de volver más amable la vida en esta tierra.

Como ya he dicho, escribí este libro con temor, y la tensión producida por ese miedo la he mantenido hasta este momento. Cuando vea la luz, no podré volver a escribir un libro como el que ahora termina, porque es raro escribir el mismo libro dos veces. Lo que el lector tiene en sus manos es el resultado, he de confesarlo serenamente, de una pasión intelectual, que siempre es una forma de amor. Una pasión que me llevó a pensar los objetos particulares de mi disciplina desde una mirada arendtiana; a pensar, por ejemplo, que toda experiencia de educación es un acto de amor por el mundo, al que introducimos a los recién llegados para que aprendan a

decidir, por sí mismos, en qué consiste el arduo arte de vivir sus propias vidas; a comprender que, como el acto mismo de amar, la actividad de pensar es siempre el único intento, un acontecimiento siempre único y nunca el mismo; a pensar que, aunque por nuestra condición finita sabemos que vamos a morir, hemos venido, por el nacimiento, a este mundo a insertar un nuevo comienzo y a dejar una huella en el gran argumento del mundo; a pensar todo esto quedándome perplejo ante el hecho de que Arendt hiciese de una noción tan poco usual entre los filósofos como la «natalidad» el motivo central de su actividad reflexiva y pensante.

Después de la segunda guerra mundial, muchas cosas cambiaron en Europa. Cambiaron el territorio y las relaciones internacionales entre los pueblos de Europa; muchos callaron, y sólo poco a poco se empezó a hablar de lo que había pasado. Entonces habló la memoria, pero no siempre el silencio que la precedió sosegó la ira curando la mala conciencia de algunos o rebajando la buena conciencia de otros. Arendt defendió la necesidad de poner en juego la memoria, para, al revivir en el recuerdo los sufrimientos, tratar de reconciliarnos con el mundo, pero al mismo tiempo nos previno de que la memoria debe hablar cuando el odio y la ira han cesado en sus pretensiones. En este punto, la memoria de la que habla Arendt es una memoria ejemplar. Volver a leerla ahora, cuando pensamos irrepetibles los acontecimientos que arrasaron a la Europa más civilizada en un momento muy avanzado del siglo XX, quizá nos ayude a encontrar la medida de lo que hemos perdido y de todo lo que podemos todavía hacer para desactivar las condiciones donde aguardan silentes, pero letales, las soluciones totalitarias con las que pretendemos resolver nuestros problemas presentes.

Ya señalé que no resulta fácil establecer un canon de los aspectos luminosos del pensamiento arendtiano. Sugerente como era en su estilo de pensar y en su modo de escribir, a Arendt es difícil ubicarla en un esquema conceptual rígido pues, como dijimos, Arendt no pertenece a nadie. Cualquier lector de su obra está destinado a formularse su propio juicio sobre la luz que emana de sus reflexiones. Con todo, si intentásemos sintetizar en algunos puntos centrales la originalidad de su pensamiento filosófico y político, y aun a riesgo de una excesiva simplificación, podríamos destacar los siguientes.

Su pensamiento se nutre de una experiencia muy particular, pues la mayoría de sus creaciones conceptuales son el resultado de un pensar que nace desde la dolorosa experiencia con el totalitarismo. [374] El análisis que

hace Arendt del totalitarismo un fenómeno, en apariencia, ligado a las circunstancias de la época trasciende, por sus conclusiones, lo meramente puntual, expresado en la pregunta: «¿qué ha sucedido?». Arendt se plantea de continuo la necesidad de comprender un mundo en el que es posible volver *superflua* la vida humana. De acuerdo con sus análisis, el sistema totalitario se apoya en un concepto hasta la fecha impensable de «poder»: un poder sin tradición, sin herencia y sin antecedentes. De este modo, pensar en un mundo en el que es posible el totalitarismo entraña una posibilidad contraria, que es la que Arendt también subraya: pensar un mundo no totalitario. ¿Dónde encontrar ese mundo?: en los orígenes no pervertidos de la condición *política* de la existencia humana. Ésta es la tensión que mueve el dinamismo de su pensamiento, un dinamismo, desde luego, que no equivale a rescatar un pasado imposible de reponer, sino uno que le lleva a enarbolar un *pensamiento resistente*, tanto filosófica como políticamente hablando. La obra de Arendt enseña que lo político es el lugar donde se vinculan lo duradero, lo permanente y lo frágil. Si, por un lado, la violencia es la explotación de esa condición humana de la fragilidad, su renovación es la salida de la corrupción, del *mal político*. Por eso, sus referencias a la *polis* griega o a la tradición revolucionaria el «tesoro perdido» de la Revolución, calificadas de nostálgicas por sus críticos, cumplen con el objetivo de tratar de mostrar los momentos no pervertidos de la experiencia política, aquellas circunstancias históricas en las que los hombres *aparecen* como los verdaderos protagonistas de los milagros que ellos mismos realizan, justo por haber recibido el doble regalo de la libertad y de la capacidad de acción.

Arendt sobresale por su insistencia en tomar la tradición filosófica de la política, y su contenido, como una tradición hasta cierto punto inauténtica y, desde luego, condicionada por el fantasma de Platón. Tras la muerte de Sócrates, Platón comienza a dudar de la fuerza pedagógica de la capacidad de persuadir políticamente; de hecho, Sócrates no fue capaz de persuadir de su inocencia a los ciudadanos que le condenaron. De ahí el deseo platónico, en la *República*, de racionalizar la vida de la *polis*, poniendo como gobernante al filósofo, pero un filósofo que ha abandonado ya el mundo de las apariencias. Es este «mundo de las apariencias», precisamente, el que para Arendt hay que reponer como centro de los asuntos humanos de la política, pues el mundo existe en la medida en que es hablado y conversado por los hombres y los ciudadanos.

Arendt vincula la actividad y el conocimiento de la política al criterio de la *belleza*, en vez de condicionarla a los conceptos de verdad y de bien. Un aspecto especialmente sugerente de su pensamiento político es su concepción del mundo como escenario. Para ella, el mundo es como un teatro en el que todo sujeto busca aparecer en escena, formar parte de él. Para Arendt, pensar, como actuar políticamente, es aparecer. Por eso Arendt sugiere una nueva cultura fundamentada en una forma pública de ver y apreciar el mundo. Sin duda, su manera de entender la autonomía de lo político, una esfera separada tanto del Estado como de lo social, ha sido objeto de múltiples objeciones por parte de los críticos de Arendt. Sin embargo, en ella, dicha autonomía no es tanta como para desgajarla de una memoria del pasado, en relación con el cual debemos encontrar formas nuevas de relación, pese a que la continuidad de la tradición se haya roto. Sin duda, Arendt hubiese firmado estas palabras de Klaus Mann:

> Ni nuestras penas ni nuestras ideas son tan modernas y tan nuevas como solemos creer en nuestro entusiasmo primero. Otros ya han sufrido y pensado antes, y han tenido que enfrentarse a los mismos problemas que nosotros. Sin embargo, sus ideas y su dolor se han transformado en belleza. A nosotros nos han dejado el gran legado de su sabiduría y su dolor convertido en arte. [375]

Regresamos al pasado para no perder profundidad, porque sin pasado la existencia pierde relieve. Podemos aprender a pensar sin tradición, o con la tradición rota, pero no podemos vivir sin pasado, aunque la Historia nos enseñe pocas cosas. Ella fue consciente de que en su regreso al pasado la memoria es mucho más que un recuerdo puntual, y con frecuencia pretendidamente literal, de hechos. La memoria sirve para hacer de nuestra relación con el pasado un nuevo comienzo, y ese nuevo comienzo nos enseña, como la cita de Mann evidencia, que lo que padecemos hoy tiene una resonancia transformada en belleza en lo ya padecido y en lo ya vivido. Como decía Canetti, en otro admirable fragmento que la misma Arendt hubiese también hecho suyo:

> Un ser humano lleva consigo todo lo que él mismo ha tocado alguna vez. Si lo olvida, es preciso recordárselo. No se trata del orgullo del origen, orgullo siempre un poco sospechoso. Se trata de no renegar de nada que haya sido vivido. El valor de un ser humano está en que contiene todo lo que ha experimentado y todo lo que experimentará, las lenguas que ha hablado, los seres humanos cuyas voces ha oído. [376]

La filosofía política arendtiana se rige por una *antropología de la visibilidad*, de ahí que el *espacio* constituya una categoría central en su articulación de la esfera pública. Constantemente, al trabajar sobre los conceptos políticos, Arendt remite a espacios y lugares históricamente dados, evitando con ello abstracciones especulativas. Para ella es fundamental, como hemos observado, que el hombre sea visto en su actuar; es esencial que aparezca en sus actos y en sus palabras, que se muestre y que revele el quién que le sostiene en sus acciones. La aparición en el mundo es primordial, porque con cada nueva aparición confirmamos nuestra originaria e incierta aparición en el mundo a través del nacimiento. Contrariamente a la tradición filosófica occidental, para la cual filosofar es como aprender a morir, Arendt sitúa en el centro de la actividad y de la perplejidad del filósofo la *meditatio nascendi*, el *memento vivere* del que hemos hablado en este ensayo. La piedra angular de su filosofía es la «natalidad», noción que descubre en san Agustín y que ya no la abandonará nunca. Ésta es, sin duda, la gran aportación filosófica de Arendt.

Pero si el espacio es una categoría central en ella, no lo es menos la categoría del *tiempo*. La acción, cuya condición ontológica de posibilidad es la natalidad la aparición en el mundo se inscribe de lleno en la finitud y en la temporalidad, y de ahí derivan, como destacamos, su intrínseca fragilidad y su horizonte de frustración. Pero la filosofía de la finitud y la temporalidad arendtiana no instaura la muerte como horizonte, sino la posibilidad de nuevos comienzos. Vivir, de acuerdo con ella, es hacer lo posible para que cada momento sea el primero, en vez del último. Vivir es exponerse y arriesgarse, desde luego, pero existe, además de una infinita extrañeza por el acontecimiento llamado mundo, una constante confianza en las posibilidades del hombre cuando es capaz de actuar junto a otros hombres en un espacio plural de aparición.

Espacio y tiempo son las coordenadas de la antropología filosófica de Arendt, precisamente por ello podemos decir que su pensamiento adopta la forma de un *lenguaje narrativo*. Poco a poco, Arendt fue dándose cuenta de la importancia del relato y del papel que historiadores y poetas estaban destinados a jugar en la comprensión del mundo. Así, una fuente constante que sostiene sus reflexiones son los escritores y los poetas, porque ellos nos advierten y nos permiten comprender con sus ficciones lo que nosotros no alcanzamos a ver. Nos exigen el mismo esfuerzo de imaginación que ellos

mismos desplegaron para componer sus obras. Arendt es una lectora, y su pensamiento está sumergido es una dimensión poética y literaria de la que no puede escaparse y que, muy a menudo, fue origen de malentendidos. Arendt: «la devoradora de libros», la lectora y la escritora. Sus investigaciones más elaboradas, como *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana* o *Sobre la revolución*, constituyen verdaderos *ensayos,* ejercicios de pensamiento político, como ella decía, pero también auténticos poemas políticos o sociológicos, compuestos con una verdadera Babel de citas que ponen de manifiesto un pensamiento nada dogmático.

Arendt amaba la lectura, y también amaba saber y comprender. No fue otra su ambición. Su amor al saber hizo de ella una filósofa, pero su capacidad perceptiva, su necesidad de ver y mirar, de fijarse en los detalles y de comprobarlo todo hizo de ella una amante del mundo. Arendt amaba la vida porque amaba el mundo. A menudo se quedaba perpleja, en sus constantes viajes por Europa, siendo ya residente en los Estados Unidos, de la maravilla que supone tener ojos y poder asistir a la belleza de lo que existe. Su amor por el saber y su necesidad por comprender hicieron de ella una pensadora incapaz de rechazar nada que le ayudase en sus ambiciones reflexivas. Es capaz de reconocer como fuente de inspiración de su filosofía de la natalidad la misma teología de Agustín de Hipona, tanto como *El Mesías* de Händel. Su filosofía cubre un amplio registro, y como lo que la mueve a filosofar es esa necesidad de comprender, sus lectores podemos sentirnos, al leerla, a nuestras anchas: nos ayuda a comprender aunque a veces sus juicios nos molesten o, simplemente, no los entendamos.

Esa pasión por comprender hizo de ella una crítica implacable y a menudo muy incómoda. Hasta cierto punto, su estilo de pensamiento y su independencia de juicio le granjearon fuertes críticas y fue objeto de agudas polémicas, como el conocido asunto del juicio de Adolf Eichmann. Algunos de sus críticos, ya lo hemos visto, la acusaron de no desplegar sino «nieblas metafísicas». Al enfrentarse a sus libros, uno tiene la impresión de que la está escuchando hablar. Su escritura, por decirlo de algún modo, suena cerca del oído del lector. La impresión que se tiene cuando se la lee es que, al escribir, Arendt vuela con su mente. A menudo sus reflexiones dibujan círculos concéntricos en torno a una misma idea, en torno a un único pensamiento que cada vez plantea desde ángulos diferentes. Cada lectura de sus obras deja abierto un surco en el pensamiento del lector, nuevas posibilidades para la inteligencia. Por eso, leerla cumple un *efecto de*

formación en la experiencia del lector. Como escritora, Arendt resulta sumamente sugestiva; es una escritora seductora. Pero sabe que lo primero es haber pensado. La escritura en ella es lo último, pues lo primero de todo es el pensamiento.

Después de haberla leído durante muchos años, he de reconocer una cosa: el lector debe disponer de un cierto grado de conciencia literaria y, al mismo tiempo, un hábito de pensamiento cercano al tipo de reflexión que promueve la práctica del ensayo. Ella siempre dijo que lo que hacía no era otra cosa que ejercicios de reflexión, y siempre sostuvo que la necesidad de pensar y reflexionar era algo que todo el mundo debía y podía hacer. Por eso, su modelo de pensador fue Sócrates: el pensador que dialoga y piensa en el centro de la plaza pública, en la esfera misma de los asuntos humanos. Quizá por todo ello muchos de sus críticos, al juzgarla, lo hacen desde un punto de vista radicalmente desenfocado: se sitúan frente a su obra como quien se enfrenta a un sistema de pensamiento intencionalmente construido como tal. Pero aunque ella es, sin duda, una filósofa, no tiene vocación alguna de crear un sistema de pensamiento filosófico. Ésa es, creo, la verdad. Por eso, escribir sobre Arendt no es una tarea fácil en absoluto, pues su pensamiento se sostiene en un continente mucho más amplio que está sumergido y no es visible al primer golpe de vista. Se necesitan tiempo y paciencia, volver continuamente sobre sus escritos, estar atento a los detalles y aproximarse a sus obras como quien se acerca a una obra literaria.

Hay una última cuestión que me gustaría tratar. Se puede plantear con una pregunta sencilla: ¿cuál es la herencia del pensamiento arendtiano? Desde mi experiencia puramente personal como lector, tendría que decir que esta herencia se concreta en la fórmula *amor mundi*. Creo que Arendt pensó el mundo con belleza y con grandeza. Pero una y otra derivan de lo que los hombres crean al iniciar nuevos comienzos. Su herencia es el recuerdo de que, aunque hemos de morir, hemos venido al mundo para crear, para establecer un nuevo inicio y confirmar el hecho de haber nacido. No centró la dignidad de la persona en ninguno de los grandes conceptos que conforman el vocabulario de la tradición filosófica occidental, entre otros: Conciencia, Razón, Absoluto. Pero se sirvió de ellos para pensarlos con grandeza, para ensancharlos y volverlos humanos: palabras pensables por los hombres, que tienen necesidad de pensar mientras viven.

Su testamento filosófico, creo, consiste en recordarnos que el auténtico contenido de la vida y toda vida tiene una dimensión política no es, por

tanto, otro que éste: la alegría y la gratificación de estar en compañía de otros, de actuar concertadamente y de aparecer en público para confirmar nuestra aparición en el mundo a través del nacimiento; en definitiva, insertarnos en el mundo, por la palabra y por la acción, en orden a sustentar nuestra identidad e iniciar algo nuevo. Quizá sólo así nos encontraremos con nosotros mismos para, distanciándonos del presente por un instante y parándonos a pensar, poder entenderlo mejor y reconciliarnos con el tiempo: para *amar al mundo.*

Bibliografía

Aunque no es mi propósito ofrecer aquí una guía de lectura de la obra de Arendt, al amparo de mi experiencia puramente personal como lector me atreveré a sugerir algunas indicaciones que quizá sean de alguna utilidad al posible lector que se aproxime por primera vez a sus escritos. No se trata, por supuesto, de referir la abundante bibliografía que se ha venido publicando en los últimos años sobre el pensamiento de Arendt en sus muchas y variadas vertientes. Voy a comentar brevemente un reducido número de libros que comparten entre sí el rasgo común de ser introductorios y claros.

Biografías de Hannah Arendt. No tengo más remedio que comenzar por las biografías hoy disponibles sobre Arendt. Sin duda, la biografía canónica es la de Elizabeth Young-Bruehl, cuyo título es *Hannah Arendt*, y que fue editada por Yale University Press en el año 1982, apenas siete años después de su fallecimiento. Este libro lo escribió una antigua alumna de Arendt, que es también autora de una biografía sobre Anna Freud y de alguna novela. Es un libro fascinante. Su estilo es eminentemente literario y se lee como una novela. A medida que avanzamos en su lectura, más nos adentramos en el mundo íntimo de Arendt y comprendemos mejor sus internas contradicciones. La edición original la edición española es del año 1993 lleva el subtítulo, que desgraciadamente desaparece en nuestra edición, «For Love of the World» («Por amor al mundo»), el cual es perfectamente coherente con la filosofía de Arendt. Esta biografía no sólo narra, con todo detalle, la vida de Arendt, sino que, además, ofrece explicaciones muy valiosas e inteligibles de aspectos fundamentales de sus obras más importantes. Al leer esta biografía tuve la impresión, que no ha hecho más que crecer con los años, de que su autora había escrito un libro desde el reconocimiento intelectual y el amor, como discípula, a su maestra. Es una admirable biografía escrita con pasión, con admiración y con rigor. Además, esta biografía sitúa muy bien el contexto histórico y, sobre todo, a muchos de los amigos, y también de los enemigos, de Arendt.

En los últimos años, se han publicado otras biografías de Hannah Arendt. En el año 1998, Alois Prinz autor de una biografía de Hermann Hesse que lleva el arendtiano título de *Y todo comienzo tiene su hechizo. Biografía de Hermann Hesse*, publicada por Herder en el año 2002, edita en Alemania el libro *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, que la editorial Herder también editará en el año 2001. Se trata de una obra, en tamaño y pretensiones, mucho menor que la anterior. El libro, de apenas trescientas páginas, repasa los aspectos más destacados de la vida de Arendt y pone el acento, de principio a fin, en lo inclasificable de su pensamiento y en su intenso amor por el mundo, disposición amorosa que hace de ella una filósofa, sin embargo, inusual; una pensadora acostumbrada a «pensar sin barreras» y, hasta el final de sus días, como reza un conocido poema de Friedrich Schiller de 1796, *Das Mädchen aus der Fremde*, una «muchacha de tierra extraña». Cada capítulo viene encabezado por un breve fragmento de alguna obra de Arendt que orienta al lector con respecto al contenido de cada capítulo. Los lectores que quieran hacerse cargo de una manera más o menos rápida de la vida y las preocupaciones intelectuales de Arendt, dada la estructura y formato de esta obra, quizá pueden comenzar leyendo este librito de Prinz. De seguir adelante, esto en ningún caso les eximirá de tener que sumergirse en la biografía escrita por Young-Bruehl.

Más recientemente, Laure Adler, autora de una biografía de Marguerite Duras, ha publicado, en Gallimard, *Dans les pas de Hannah Arendt*, una extensa biografía escrita también desde la pasión y desde una lectura de años de la obra arendtiana: «Descubrí a Hannah Arendt así comienza el libro hace veinticinco años leyendo su ensayo *Sobre la revolución,* libro en el que propone, de forma subyugante, pistas de reflexión política para actuar sobre el mundo y volverlo más humano, menos injusto». Se trata de un libro muy bien escrito, y la autora, consciente de la existencia de la excelente biografía de Young-Bruehl, así como de otras que el lector de este ensayo puede encontrar citadas en la bibliografía final, sabe llevarnos perfectamente por los acontecimientos y las relaciones fundamentales que en Arendt condicionaron su pensamiento y sus inquietudes. El capítulo tercero, dedicado a comentar, entre otras cosas, el poema «Sombras», que Arendt escribe en la época que se convierte en joven amante de Heidegger, es excepcional.

Finalmente, no puede dejar de citarse el libro de Sylvie Courtine-Denamy *Hannah Arendt,* del año 1994. En realidad no se trata de una biografía, sino de un recorrido por la obra escrita de Arendt. Se trata de una obra, en mi opinión, excelente, desde el punto de vista de la ayuda que supone para el lector que quiera iniciarse en el estudio más completo del pensamiento arendtiano (es ideal, por ejemplo para estudiantes que deseen preparar una tesis de doctorado sobre la filoaofía arendtiana). Estructurado en tres partes «Identidad y memoria», «Recorrido de la obra» y «Anexos» quien se acerque a este libro encontrará resumidos y comentados todos los libros de Hannah Arendt, los cuales se presentan agrupados, en la segunda parte, temáticamente: «Pensar el judaísmo», «Pensar el totalitarismo», «Pensar la modernidad», «Pensar América», «Pensar». Desgraciadamente, así como existe una traducción portuguesa de este libro, no disponemos todavía de una traducción al español. Es de esperar que esta laguna sea cubierta cuanto antes.

Introducciones a la filosofía de Hannah Arendt. Para los lectores que no conozcan nada del pensamiento de Arendt, aparte de esta literatura biográfica pueden leer algunos muy buenos textos que, al menos a mí, me sirvieron de gran ayuda en su momento. Una introducción sumamente clara al pensamiento arendtiano se encuentra en el libro de Bhikhu Parekh a quien Arendt cita en su *Diario filosófico* (Cuaderno XXVI, diciembre de 1968, [4]) *Pensadores políticos contemporáneos*, que está traducido a nuestra lengua. Parekh explica con nitidez las principales precupaciones de Arendt en el terreno de su pensamiento político y ofrece un conjunto de buenos argumentos críticos sobre algunos de sus desarrollos conceptuales. La exposición es muy clara y sumamente ordenada. Quien desee una exposición más desarrollada tendría que leer su libro, no traducido, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy.*

En la misma línea se encuentra el excelente libro de Maurizio Passerin d'Entreves titulado *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. En esta obra, publicada en 1994, el autor expone lo que en su opinión son los cuatro pilares de la filosofía política de Arendt: su concepción crítica de la modernidad, su teoría de la acción, su teoría del juicio político y, finalmente, su concepción de la ciudadanía.

Una muy buena introducción, a medio camino entre la biografía y el ensayo, es el librito de Martine Leibovici *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, publicado en el año 2000 por la editorial parisina Desclée de

Brouwer. Es un libro muy bien escrito y claro que analiza la «voluntad de comprensión» como motivo principal de la inquietud filosófica arendtiana, siguiendo para ello un recorrido biográfico con el que Leibovici introduce al lector en el conjunto de influencias filosóficas y vitales que condicionaron el pensamiento de Arendt.

El breve libro de J. Lombard *Hannah Arendt. Éducation et modernité*, publicado en 2003 por L'Harmattan es una exposición magnífica y muy clara de la filosofía de la educación arendtiana. Se dedica a comentar los escasos textos que Arendt dedicó a la educación (básicamente, su ensayo «La crisis en la educación»), poniendo en relación su crítica de la educación progresista con su crítica de la modernidad.

1. Obras de Hannah Arendt

(1929) *Der Liebesbegriff bei Agustin*, Berlín, Springer.

(1951) *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.

(1958) *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.

(1958) *Rahel Varnhagen*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.

(1961) *Between Past and Future*, Nueva York, Viking Press.

(1963) *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press.

(1963) *On Revolution*, Nueva York, Viking Press.

(1968) *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.

(1970) *On Violence,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.

(1972) *Crises of the Republic,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.

(1976) *Die Verborgene Tradition: Acht Essays*, Fráncfort, Suhrkamp.

(1978) *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove Press.

(1978) *The Life of the Mind*, 2 vols., Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.

(1982) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago. Edición de Ronald Beiner.

(1994) *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace & Company.

(2002) *Denktagebuch, 1950-1973*, Munich, Piper Verlag GmbH.

(2005) *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books.

2. Hannah Arendt en español

(1973) *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.

(1988) *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.

(1993) *La condición humana,* Barcelona, Paidós.
(1995) *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
(1996) *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península.
(1997) *¿Qué es la política?,* Barcelona, Paidós.
(1997) *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Bilbao, Besatari.
(1998) *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.
(1998) *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
(1999) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.
(2000) *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen.
(2001) *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro.
(2001) *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.
(2002) *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós.
(2002) *Tiempos presentes,* Barcelona, Gedisa.
(2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós.
(2004) «Introducción», en Gray, J. G. (2004) *Guerreros. Reflexiones del hombre en la batalla*, Barcelona, Inédita Editores, pp. 15-22.
(2004) *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós.
(2005) *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós.
(2005) *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós.
(2006) *Diario filosófico, 1950-1973*, Barcelona, Herder.

3. Correspondencia de Hannah Arendt

Arendt, H./Jaspers, K. (1996) *Correspondance, 1920-1963,* París, Payot. Edición original alemana de L. Köhler, L y H. Saner.
Arendt, H./Blüchler, H. (1999) *Correspondance, 1936-1968,* París, Calmann-Lévy. Edición original alemana de L. Köhler, L y A-S. Astrup.
Arendt, H./Heidegger, M. (2000) *Correspondencia, 1925-1975*, Barcelona, Herder. Edición original alemana de Ursula Ludz.
Brightman, C. (ed.) (1998) *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy, 19451975*, Barcelona, Lumen.
Heidegger, M. (1966) *Correspondence avec Karl Jaspers*, 1920-1963, París, Gallimard.

4. Biografías de Hannah Arendt:

Adler, L. (2005) *Dans les pas de Hannah Arendt,* París, Gallimard.
Courtine-Denamy, S. (1994) *Hannah Arendt*, París, Belfond.

— (2003) *Tres mujeres en tiempos sombríos. Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*, Madrid, Edaf.
Heuer, W. (1993) *Hannah Arendt*, Marsella, Editions Jacqueline Chambon.
Leibovici, M. (2000) *Hannah Arendt*, París, Desclée de Brouwer.
— (1998) *Hannah Arendt, une juive*, París, Desclée de Brouwer.
Prinz, A. (2001) *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder.
Young-Bruehl, E. (1993) *Hannah Arendt*, Valencia, Alfons El Magnànim.
5. Estudios sobre Hannah Arendt
AA.VV. (1994) *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
Bárcena, F. (1997) «La llum d'allò públic i la fragilitat del pensament. La voluntat de comprensió a Hannah Arendt», *Temps d'educaciò*, 17, pp. 49-71.
— (1999) «La educación como creación de novedad. Una perspectiva arendtiana», *Revista de Educación*, 318, pp. 189-210.
— (2002) «Hannah Arendt: una poética de la natalidad», *Daimón. Revista de Filosofía*. Número monográfico dedicado a Hannah Arendt, 26, pp. 107-123.
Barnouw, D. (1990) *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, Baltimore, John Hopkins University Press.
Beiner, R. (1984) «Acting, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom», en Pelczynski, Z. y Gray, J. (eds.) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy,* Londres, The Athlone Press, pp. 349-375.
— (2003) «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, pp. 157-270.
Belardinelli, S. (1984) «Natalità e Azione in Hannah Arendt (primera parte)», *La Nottola,* 3, pp. 25-39.
Belardinelli, S. (1985) «Natalità e Azione in Hannah Arendt (segunda parte)», *La Nottola,* 4 , pp. 43-57.
Benhabib, S. (1992) «Judgment and the moral foundations of politics in Hannah Arendt's thought», en *Situating the Self,* Nueva York, Routledge.
— (1996) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Londres, Sage Publications.
Bernstein, R. J. (1996) *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Polity Press.
Birulés, F. (comp.) (1995) *El género de la memoria*, Pamplona, Pamiela.

— (comp.) (2000) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
Bowen-Moore, P. (1989) *Hannah Arendt's Philosophy of Natality,* Londres, Macmillan.
Bradshaw, L. (1989) *Acting and Thinking. The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto, University of Toronto Press.
Canovan, M. (1974) *The Political Thought of Hannah Arendt*, Londres, J. M. Dent.
— (1992) *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
Collin, F. (1999) *L'Homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, París, Odile Jacob.
Courtine-Denamy, S. (1999) *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporaines*, París, Vrin.
d'Entrèves, M. P. (1994) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge.
Dossa, S. (1988) *The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*, Waterloo, Ontario, Wilfred Laurier University Press.
Enegrén, A. (1984) *La pensée politique de Hannah Arendt*, París, PUF.
Eslin, J.-C. (1996) *Hannah Arendt. L'obligée du monde*, París, Michalon.
Ferry, J.-M. (1987) «Rationalité et politique. La critique de Hannah Arendt par Habermas», en *Habermas, l'éthique de la communication*, París, PUF, pp. 75-116.
Forti, S. (2001) *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra.
Gordon, M. (Ed.) (2001) *Hannah Arendt and Education: Renewing our Common World*, Boulder, Colorado, Westview Press.
Hansen, P. (1993) *Hannah Arendt*, Cambridge, Polity Press.
Hilb, C. (comp.) (1994) *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad.
Hill, M. (ed.) (1979) *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's Press.
Isaac, J. C. (1992) *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*, New Haven, Yale University Press.
Kaplan, G. T. (1991) «Hannah Arendt: la vida de una judía», *Débats*, 37, septiembre, pp. 9-17.

Kateb, C. (1984) *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Martin Robertson.
Kristeva, J. (2000) *El genio femenino. 2. Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós.
Lafer, C. (2003) *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
Lessnoff, M. (2001) «Hannah Arendt: el republicanismo clásico y el mundo moderno», en *La filosofía política del siglo XX*, Madrid, Akal, pp. 93-140.
Lombard, J. (2003) *Hannah Arendt. Éducation et modernité*, París, L'Harmattan.
Mundo, D. (2003) *Crítica apasionada. Una lectura introductoria de la obra de Hannah Arendt*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
Parekh, B. (1981) *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Londres, Macmillan.
— (2005) «Hannah Arendt», en *Pensadores políticos contemporáneros*, Madrid, Alianza, pp. 13-47.
Poizat, J-C.(2003) *Hannah Arendt, une introduction*, París, Pocket.
Revault d'Allonnes, M. (dir.) (1996) *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, París, Payot.
— (2002) «Hannah Arendt, le mal banal, la guerre totale», en *Fragile humanité*, París, Aubier, pp. 89-116.
— (2002) «Peut-on parler philosophiquement politique? Merleau-Ponty et Hannah Arendt lecteurs de Machiavel», en *Fragile humanité*, París, Aubier, pp. 59-88.
— (2002) «Le "coeur intelligent" de Hannah Arendt», en *Fragile humanité*, París, Aubier, pp. 53-59.
Ricoeur, P. (1991) «Hannah Arendt», en *Lectures, I: Autour du politique*, París, Seuil, pp. 13-66.
Ring, J. (1997) *The Political Consequences of Thinking. Gender and Judaism in the World of Hannah Arendt*, Nueva York, State University of New York Press.
Roviélló, A-M. (1987) *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, París, Ousia.
Taminiaux, J. (1992) *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, París, Payot.
Tassin, E. (1999) *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, París, Payot.

Traverso, E. (2005) «La "tradición oculta": Hannah Arendt», en *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la «simbiosis judío-alemana»*, Valencia, Pre-Textos, pp. 128-146.
Villa, D. (1996) *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political,* Princeton, Princeton University Press.
Wellmer, A. (1996) «Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón», en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, pp. 321-341.
6. Revistas dedicadas a Hannah Arendt
«Hannah Arendt», *Esprit*, 6, junio, 1980.
«Hannah Arendt», *Esprit*, 42, junio, 1985.
«Hannah Arendt», *Études phénomenologiques*, 2, 1985.
«Hannah Arendt», *Les Cahiers du Grif*, 33, 1986.
«Hannah Arendt. Confrontations», *Les Cahiers de philosophie*, 4, 1987.
«Hannah Arendt. Philosophie et politique», *Magazzine Littéraire*, 337, 1995.
«Hannah Arendt. Penser le monde d'aujourd'hui», *Magazzine Littéraire*, 445, 2005.
7. Otras referencias citadas
Antelme, R. (2001) *La especie humana*, Madrid, Arena Libros.
Bárcena, F. (2004) *El delirio de las palabras. Ensayo para una poética del comienzo*, Barcelona, Herder.
Beiner, R. (1987) *El juicio político*, México, F.C.E.
Bensoussan, G. (2005) *Historia de la Shoah*, Barcelona, Anthropos
Blanchot, M. (1993) *De Kafka a Kafka*, México, F.C.E.
Bruckner, P. (1996) *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama.
Canetti, E. (2003) *Historia de una vida,* Obras Completas, II, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
Cataluccio, F. M. (2006) *La inmadurez*, Madrid, Siruela.
Delbo, Ch. (2004) *Auschwitz y después, II. Un conocimiento inútil*, Madrid, Ediciones Turpial.
— (2004) *Auschwitz y después*, *III. La medida de nuestros días*, Madrid, Ediciones Turpial.
Deleuze, G. (1996) «Para acabar de una vez con el juicio», en *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama.
Dickstein, M. (ed.) (1998) *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Durham, Duke University Press.

Didi-Huberman, G. (2004) *Imágenes pese a todo*, Barcelona, Paidós.
Foucault, M. (1995) *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
— (2003) *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France, 1975-1976,* Madrid, Akal.
— (2003) *Le pouvoir psyquiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, París, Gallimard.
— (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979,* París, Gallimard.
Gadamer, H.-G. (2001) *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
García Baró, M. (2005) *Filosofía socrática*, Salamanca, Sígueme.
— (2005) *La defensa de Sócrates*, Salamanca, Sígueme.
Gray, J. G. (2004) *Guerreros. Reflexiones del hombre en la batalla*, Barcelona, Inédita Editores.
Habermas, J. (1987) *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos.
Hatzfeld, J. (2004) *Una temporada de machetes*, Barcelona, Anagrama.
Heidegger, M. (2003) *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera.
— (2005) *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta.
Jankélévitch, W. (1999) *El perdón*, Barcelona, Seix Barral.
Jay, M. (2005) *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley, University of California Press, pp. 287-299.
Johanbegloo, R. (1992) *Conversations with Isahiah Berlin*, Londres, Peter Halban.
Jonas, H. (2005) *Memorias*, Madrid, Losada.
Kant, I. (2000) *Crítica del juicio,* Madrid, Alianza.
Kertész, I. (2004) *Diario de la galera*, Barcelona, El Acantilado.
Klüger, R. (1999) *Seguir viviendo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
Löwith, K. (1992) *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, Visor.
Magris, C. (2004) *El Danubio*, Barcelona, Anagrama.
Mann, T. (2005) *La montaña mágica*, Barcelona, Edhasa.
Mann, K. (2003) *El volcán*, Barcelona, Edhasa.

Nehamas, A. (2005) *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, Pre-Textos.
Nietzsche, F. (1996) *Aurora,* Madrid, Edaf.
— (2000) *Genealogía de la moral*, Madrid, Edaf.
— (2004) *Fragmentos póstumos*, Madrid, Abada Editores.
Parekh, B. (1952) «Judgment», en *The Great Ideas. A Syntopicon*, Chicago, University of Chicago, vol. 2, cap. 41, pp. 835-842.
— (1968) «The nature of political philosophy», en King, P. y Parekh, B. (eds.) *Politics and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1996) «Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea», *La política. Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, 1, primer semestre, pp. 5-22.
Platón, *Fedón*, Madrid, Gredos, 1986, edición de Carlos García Gual.
Revault-d'Allonnes, M. (2006) *Le pouvoir des commencements*, París, Seuil.
Ricoeur, P. (1963) *Philosophie de la volonté: le volontaire et l'involontaire*, París, Aubier.
— (1977) *Tiempo y narración, vol. III: El tiempo narrado*, Madrid, Siglo XXI editores, 1997.
— (1995) «Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt», en *Le juste*, París, Editions Esprit, pp. 143-161.
Rorty, R. (1999) *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona, Paidós.
— (2005) *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, Madrid, Trotta.
Rosenzweig, F. (1997) *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme.
Rousseau, J. J. (1982) *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza.
— (1985) *Emilio,* Madrid, Alianza.
— (1990) *Essai sur l'origine des langues*, París, Galimard.
Rousset, D. (1993) *Les jours de notre mort*, París, Hachette.
Safranski, R. (2006) *Heidegger y el comenzar*, Madrid, Círculo de Bellas Artes.
Sloterdijk, P. (2006) *Venir al mundo. Venir al lenguaje*, Valencia, Pre-Textos.
Smith, A. (1997) *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza.
Steinberg, P. (1999) *Crónicas del mundo oscuro*, Barcelona, Montesinos.

Steinberger, P. (1993) *The concept of political judgment,*
Chicago, The University of Chicago Press.
Steiner, G. (1998) *En el castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa.
Summers, D. (1993) *El juicio de la sensibilidad*, Madrid, Tecnos.
Wittgenstein, L. (1968) *Philosophical Investigations*, Nueva York, Macmillan.
Zweig, S. (2001) *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Barcelona, El Acantilado.
— (2003) *El legado de Europa*, Barcelona, El Acantilado.

Notas

[1] Para una información completa de la biografía y la formación intelectual de Arendt, remito al lector a las obras siguientes: Young-Bruehl, E. (1993) *Hannah Arendt*, Valencia, Alfons El Magnànim; Heuer, W. (1993) *Hannah Arendt*, Marsella, Editions Jacqueline Chambon; Courtine-Denamy, S. (1994) *Hannah Arendt*, París, Belfond; Leibovici, M. (1998) *Hannah Arendt, une juive*, París, Desclée de Brouwer; Leibovici, M. (2000) *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, París, Desclée de Brouwer; Prinz, A. (2001) *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder; Courtine-Denamy, S. (2003) *Tres mujeres en tiempos sombríos. Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*, Madrid, Edaf; Adler, L. (2005) *Dans les pas de Hannah Arendt,* París, Gallimard; Köhler, L. y Saner, H. (eds.) (1992) *Hannah ArendtKarl Jaspers. Correspondence 1926-1969*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich; Brightman, C. (ed.) *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy, 1945-1975*, Barcelona, Lumen.

[2] Es una expresión empleada por Brecht (*ein Bote des Unglücks*) y que recoge E. Young-Bruehl. Cf. Young-Bruehl, E. (1993) *Hannah Arendt*, ob. cit., p. 7.

[3] Arendt, H. (1976) *Die Verborgene Tradition: Acht Essays*, Fráncfort, Suhrkamp. Traducción: Arendt, H. (2004) *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós. Sobre la articulación política del concepto de «paria», véase Traverso, E. (2005) «La "tradición oculta": Hannah Arendt», en *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la «simbiosis judío-alemana»*, Valencia, Pre-Textos, pp. 128-146.

[4] Arendt, H. (1948) «To Save the Jewish Homeland: There is Still Time», *Commentary*, 5, mayo, pp. 398-406. Traducción: Arendt, H. (2004) «Salvar la patria judía. Todavía se está a tiempo», en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, p. 94.

[5] Arendt, H. (2004) *La tradición oculta*, ob. cit., p. 50.

[6] Arendt, H. (1994) «Rand School Lecture», en *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace & Company, p. 227. Texto editado por Jerome Kohn. Traducción: Arendt, H. (2005) «Conferencia de la Rand School», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós, pp. 267-279. Texto editado por Agustín Serrano de Haro. Esta colección de ensayos se citará siempre por su versión española.

[7] Enegrén, A. (1984) *La pensée politique de Hannah Arendt*, París, PUF, p. 9.

[8] Zweig, S. (2001) *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Barcelona, El Acantilado, p. 10. Véase la recensión crítica que Arendt hace de este libro en Arendt, H. (2004) «Los judíos en el mundo de ayer», *La tradición oculta*, ob. cit., pp. 75-88.

[9] Arendt, H. (1943) «We Refugees», *Menorah Journal*, 31, enero, pp. 69-77. Traducción: Arendt, H. (2002) «Nosotros, los refugiados», en *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, p. 10.

[10] Ibid., p. 22.

[11] Zambrano, M. (1997) *La tumba de Antígona*, Madrid, Sociedad General de Autores, p. 39.

[12] Arendt, H. (1971) «Thoughts on Politics and Revolution», *New York Review of Books*, 16/7, 22 de abril, pp. 8-20. Traducción: Arendt, H. (1973) «Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario», en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, p. 216.

[13] Arendt, H. (1959) «Reflections on Little Rock», *Dissent,* 6/1, pp. 45-56. Traducción: Arendt, H. (2002) «Little Rock. Consideraciones heréticas sobre la cuestión de los negros y la "equality"», en *Tiempos presentes,* Barcelona, Gedisa, p. 98.

[14] Arendt, H. (2005) «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gauss», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., p. 19.

[15] Adler, L. (2005) *Dans les pas de Hannah Arendt*, ob. cit., p. II.

[16] Arendt, H. (2005) «Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., p. 376.

[17] Hill, M. (ed.) (1979) *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's Press. Traducción: Arendt, H. (1995) «Hannah Arendt sobre Hannah Arendt», en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, p. 139.

[18] Cf. Leibovici, M. (2000) *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, ob. cit., p. 9.

[19] Arendt reconoce que quizá no esté del todo justificada la elección de una figura histórica como Sócrates como modelo del pensar, y en su defensa cita el siguiente fragmento del libro de E. Gilson *Dante and Philosophy* (Nueva York, Harper Torchbooks): «Un personaje [...] conserva [...] tanta realidad histórica como exige la función representativa que Dante le asigna». Cf. Arendt, H. (1978) *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich. Traducción: Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, p. 191.

[20] Young-Bruehl, E. (1993) *Hannah Arendt*, ob. cit., p. 8

[21] Citado por Young-Bruehl, E. (1993) *Hannah Arendt*, ob. cit., p. 9.

[22] Arendt, H. (1963) *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press. Traducción: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.

[23] Citado por Young-Bruehl, E. (1993) *Hannah Arendt*, ob. cit., pp. 8-9.

[24] Heidegger, M. (1966) *Correspondence avec Karl Jaspers (1920-1963),* París, Gallimard, Carta nº 16, 14 de julio de 1923, p. 36.

[25] Jonas, H. (2005) *Memorias,* Madrid, Losada, p. 323. Para un comentario de este discurso, véase Löwith, K. (1992) *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, Visor, pp. 54 y sigs.

[26] Arendt, H. (2005) «¿Qué es la filosofía de la existencia?», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954,* ob. cit., p. 218.

[27] Arendt, H. (2005) «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gauss», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954,* ob. cit., p. 17.

[28] Young-Bruehl, E. (1993) *Hannah Arendt*, ob. cit., p. 11.

[29] Arendt, H. (2000) «Sombras», en *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Correspondencia (1925-1975*), Barcelona, Herder, p. 23.

[30] Ibid., p. 24.

[31] Ibid.

[32] Ibid., p. 23.

[33] Ibid., p. 24.

[34] Ibid.

[35] Ibid.

[36] Ibid.

[37] Ibid., p. 26.

[38] Heidegger, M. (2003) *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, cap. 5, secc. 30, p. 165.

[39] Arendt, H. (2000) «Sombras», en *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Correspondencia (1925-1975)*, ob. cit., pp. 24-25.

[40] ¡Arendt, H. (2005) «Friedrich von Gentz. En ocasión del centenario de su muerte», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954,* ob. cit., p. 75.

[41] Cf. Jay, M. (2000) «El existencialismo político de Hannah Arendt», en Birulés, F. (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, p. 150.

[42] Arendt, H. (2005) «¿Qué es la filosofía de la existencia?», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954,* ob. cit., p. 203.

[43] Algunos ensayos sobre el uso arendtiano del concepto de «natalidad» son: Enegrén, A. (1984) *La pensée politique de Hannah Arendt,* París, PUF; Beiner, R. (1984) «Acting, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom», en Pelczynski, Z. y Gray, J. (eds.) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy,* Londres, The Athlone Press, pp. 349-375; Belardinelli, S. (1984) «Natalità e Azione in Hannah Arendt (I)», *La Nottola,* 3, pp. 25-39, y (1985) «Natalità e Azione in Hannah Arendt (II)», *La Nottola,* 4, pp. 43-57; Bowen-Moore, P. (1989) *Hannah Arendt's Philosophy of Natality,* Londres, Macmillan, 1989; Masschelein, J. (1990) «L'éducation comme action. A propos de la pluralité et de la naissance», *Orientamenti Pedagogici,* 37, pp. 760-772; Collin, F. (1999) «Pluralité et natalité», en *L'Homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt,* París, Odile Jacob, pp. 187-226.

[44] Arendt, H. (2001) «Isak Dinesen», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, p. 117.

[45] Carta de Arendt a Richard Bernstein, 31 de octubre de 1972. Library of Congress. Citado por Young-Bruehl, E. (1993) *Hannah Arendt*, ob. cit., p. 415.

[46] Tassin, E. (1999) *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, París, Payot, p. 9.

[47] Arendt, H. (1993) *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, Munich, R. Piper GmbH & Co KG. Edición a cargo de Ursula Ludz. Traducción: Arendt, H. (1997) *¿Qué es la política?,* Barcelona, Paidós, pp. 80-81.

[48] Ibid., p. 151.

[49] La originalidad del pensamiento arendtiano se encuentra en el uso que hace de una categoría como la de «natalidad», que es poco familiar en la reflexión filosófica, cuyo objeto privilegiado al menos desde el *Fedón* hasta *Ser y tiempo*, de Heidegger es la de la muerte. Quizá junto a Paul Ricoeur, Maurice Merleau-Ponty es de los pocos filósofos que se atrevieron a teorizar el nacimiento. Cf. Ricoeur, P. (1963) *Philosophie de la volonté: le volontaire et l'involontaire,* París, Aubier, pp. 407 y sigs. Y Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénomenologie de la perception*, París, Gallimard, pp. 410 y sigs. Peter Sloterdijk cita, en las lecciones que impartió en la J. W. Goethe-Universität, de Fráncfort, *Venir al mundo, venir al lenguaje* (Valencia, Pre-Textos, 2006), el libro de Hans Saner, *Geburt und Phantasie. Von der Naturlichen Dissidenz des Kindes*, Lenos-Presse, Z-Verlag, 1979, como el introductor en filosofía de la noción de «natalidad»: «Hasta donde llegan mis conocimientos fue acuñada [la palabra "natalidad"] originariamente por el filósofo suizo Hans Saner, y puede encontrarse por primera vez en su pequeño e importante libro *Nacimiento y fantasía. De la disidencia natural del niño*, obra en la que se expone la palabra "natalidad" desde alturas conceptuales bien fundadas» (p. 130). Junto a Lotte Köhler, Hans Saner, discípulo de Jaspers, fue el editor de la correspondencia entre Hannah Arendt y Karl Jaspers, publicada por Piper en 1985, circunstancia ésta que no es accidental, pues Saner sin duda conocía la obra de Arendt, a quien en sus lecciones Sloterdijk no cita ninguna vez.

[50] Hill, M. A. (comp.) (1979) «On Hannah Arendt», en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's Press. Traducción: Arendt, H. (1995) *De la historia a la acción*, ob. cit., p. 141.

[51] Arendt, H. (2006) *Diario filosófico, 1950-1973,* Barcelona, Herder, Cuaderno XIX, septiembre de 1953, [2], p. 437.

[52] Cf. Lombard, J. (2002) *Hannah Arendt. Éducation et modernité*, París, L'Harmattan, pp. 45 y sigs.

[53] Auden, W. H. (1996) *El prolífico y el devorador*, Barcelona, Edhasa.

[54] Heidegger, M. (2005) *¿Qué significa pensar?*, parte primera, semestre de invierno de 1951-1952, primera lección, Madrid, Trotta, p. 16.

[55] Ibid., p. 17.

[56] Cf. Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*, ob. cit., pp. 30-31.

[57] Cf. Arendt, H. (1999) *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del mal*, ob. cit.

[58] Arendt, H. (1971) «Thinking and moral considerations», *Social Research,* 38/3, pp. 417-446. Traducción: Arendt, H. (1995) «El pensar y las reflexiones morales»", en *De la historia a la acción*, ob. cit., p. 114.

[59] Cf. Arendt, H. (2005) «Questions de philosophie morale», en *Responsabilité et judgement*, París, Payot, edición preparada por Jerome Kohn, p. 88. Este texto está compuesto de dos seminarios impartidos por Arendt durante el curso 1965-1966. El primero de ellos, que lleva el título citado, consistió en cuatro largas conferencias dictadas en la New School for Social Research de Nueva York, y el segundo lo ofreció en la Universidad de Chicago, a lo largo de 17 sesiones, con el título «Basic Moral Propositions». El cuerpo del texto preparado por Jerome Khon se refiere al primer curso, mientras que las variantes más significativas del segundo se integraron en las notas.

[60] Jonas, H. (2005) *Memorias*, ob. cit., pp. 315-316.

[61] Sobre esta controversia, véase Young-Bruehl, E. (1993) *Hannah* Arendt, ob. cit., pp. 443-482; Adler, L. (2005) *Dans les pas de Hannah Arendt*, ob. cit., pp. 439-469, y Arendt, H. (2005) *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, pp. 137-183.

[62] Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace & Co. Traducción: Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, p. 556.

[63] Arendt, H. (2005) «Eichmann en Jerusalén. Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt», en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, ob. cit., p. 150.

[64] Arendt, H. (2002) *La vida del espítiru*, ob. cit., p. 39.

[65] Arendt, H. (1961) *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, Nueva York, Viking Press. Traducción: Arendt, H. (1996) *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, p. 20.

[66] Parekh, B. (1996) «Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental», *La política. Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, 1, p. 9.

[67] Arendt, H. (1995) «El pensar y las reflexiones morales», en *De la historia a la acción*, ob. cit., p. 114.

[68] Arendt, H. (2005) «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gauss», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954,* ob. cit., p. 18.

[69] Arendt, H. (1995) «El pensar y las reflexiones morales», en *De la historia a la acción*, ob. cit., p. 117.

[70] Brightam, C. (ed.) (1998) «Introducción: una novela epistolar», en *Entre amigas,* ob. cit., p. 13.

[71] Ibid., carta a Mary McCarthy, 20 de agosto de 1954, p. 53.

[72] Arendt, H. (1996) «¿Qué es la libertad?», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 166.

[73] Safranski, R. (2006) *Heidegger y el comenzar*, Madrid, Ediciones Pensamiento-Círculo de Bellas Artes, p. 12.

[74] Arendt, H. (2006) *Diario filosófico*, *1950-1973*, ob. cit., Cuaderno XXVI, octubre de 1969, [61], p. 722.

[75] Young-Bruehl, E. (1993) *Hannah Arendt*, ob. cit., p. 415.

[76] Cf. Taminiaux, J. (1992) *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, París, Payot, pp. 16 y sigs.

[77] Villa, D. (1995) *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, pp. 113 y sigs., y 166 y sigs.

[78] Heidegger, M. (2003) *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, cap. 2, secc. 6, p. 46.

[79] Al final de su vida, en el transcurso de un debate sobre su pensamiento, Arendt ya advirtió del principal defecto de *La condición humana*, el cual trató de corregir en *La vida del espíritu*: examinar la *vita activa* desde el punto de vista de la *vita contemplativa*, pero sin decir nada acerca de ésta. Como trataba de evidenciar en su último libro, en la «vida contemplativa», en la experiencia del «yo pensante», el sujeto también actúa; se trata de una experiencia de pura actividad sin estorbo alguno de obstáculos físicos o corporales. Cf. Arendt, H. (1995) «Hannah Arendt sobre Hannah Arendt», en *De la historia a la acción*, ob. cit., p. 142.

[80] Young-Bruehl, E. (1993) *Hannah Arendt*, ob. cit., pp. 262 y sigs.

[81] Arendt, H. (1996) *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., pp. 20-21.

[82] Brightman, C. (1998) «Introducción: una novela epistolar», en *Entre amigas*, ob. cit., p. 15.

[83] Arendt, H. (1995) «Hannah Arendt sobre Hannah Arendt», en *De la historia a la acción*, ob. cit., p. 170.

[84] Arendt, H. (2006) *Diario filosófico, 1950-1973*, ob. cit., Cuaderno XXVI, octubre de 1969, [58], p. 722.

[85] Ibid., Cuaderno XXVI, noviembre de 1969, [62], p. 724.

[86] Arendt, H. (1944) «Franz Kafka. A Revaluation», en *Partisan Review,* XI, 4, pp. 412-422. Traducción: Arendt, H. (1999) «Kafka, revalorado», en *Franz Kafka. Obras completas*, vol. I: Novelas*,* Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, p. 182, y también Arendt, H. (2005) «Franz Kafka. Una reevaluación», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., pp. 91-104.

[87] Arendt, H. (1999) «Kafka, revalorado», en *Franz Kafka. Obras completas*, ob. cit., p. 187.

[88] Ibid., p. 188.

[89] Ibid., p. 192.

[90] Cf. Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*, ob. cit., p. 222.

[91] El texto citado por Arendt es un relato corto de Kafka, el último de una serie de «Notas del año 1920», que tiene por título «Él». La cita se encuentra en Arendt, H. (1996) *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 13.

[92] Arendt, H. (2006) *Diario filosófico, 1950-1973*, ob. cit., Cuaderno XXVI, noviembre de 1969, [62], p. 724.

[93] Blanchot, M. (1993) «La voz narrativa (El "él", el neutro)», en *De Kafka a Kafka*, México, F.C.E, p. 226.

[94] Arendt, H. (1996) *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 11.

[95] Arendt, H. (1968) *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt, Brace & World. Traducción: Arendt, H. (2001) *Hombres en tiempos de oscuridad* , Barcelona, Gedisa, p. 11

[96] Arendt, H. (1997) «Heidegger y el existencialismo»*,* en *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Bilbao, Besatari*,* pp. 69-70.

[97] «Cuidado», en alemán *Sorge*. Para Heidegger, este término designa una estructura existencial y no un fenómeno relativo a la inquietud, la solicitud o la preocupación. Se trata, pues, del conjunto de disposiciones que constituyen el existir humano, un cierto mirar hacia delante o un atenerse a la situación en la que se está, un prestar atención y un haberse con los entes

en medio de los cuales uno se encuentra. El cuidado es un hacerse cargo en una situación. Cf. Heidegger, M. (2003) *Ser y tiempo*, ob. cit., p. 194.

[98] Ibid., p. 152.

[99] Ibid., pp. 190-192.

[100] Arendt, (2001) «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, ob. cit., p. 40.

[101] Arendt, H. (2005) «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», *Ensayos de comprensión*, *1930-1954*, ob. cit., p. 537.

[102] Benhabib, S. (1996) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Londres, Sage Publications, pp. 104-105.

[103] Ibid., p. 105.

[104] Ibid., p. 107.

[105] Arendt, H. (2005) «¿Qué es la filosofía de la existencia?», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, p. 221.

[106] Passerin D'Entrèves, M. (1994) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge, p. 2.

[107] Citado por: Cruz, M. y Birulés, F. (1994) «Introducción», en la obra colectiva *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 21-49.

[108] Rich, A. (1983) «Condiciones de trabajo: el mundo común de las mujeres», en *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria.

[109] Johanbegloo, R. (1992) *Conversations with Isaiah Berlin*, Londres, Peter Halban, pp. 82-83.

[110] Arendt, H. (1995) «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», en *De la historia a la acción,* ob. cit., p. 140.

[111] Ibid.

[112] Portinaro, P. P. (1994) «La política como comienzo y el fin de la política», en Hilb, C. (comp.) *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, p. 182.

[113] Arendt, H. (1965) *On Revolution*, Nueva York, Viking Press. Traducción: Arendt, H. (1988) *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, p. 99.

[114] Cf. Corral, C. (1995) «Conjugando los tiempos: Hannah Arendt y el presente», en Birulés, F. (comp.) *El género de la memoria*, Pamplona,

Pamiela, pp. 111-130.

[115] Kaplan, G. T. (1991) «Hannah Arendt: la vida de una judía», *Débats*, 37, septiembre, pp. 9-17.

[116] Arendt, H. (1958) *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press. Traducción: Arendt, H. (1993) *La condición humana,* Barcelona, Paidós.

[117] Véase, sobre esta cuestión, además: Arendt, H. (1972) *Crises of the Republic*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich. Traducción: Arendt, H. (1998) *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.

[118] Arendt, H. (1982) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago, edición de Ronald Beiner. Traducción: Arendt, H. (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós.

[119] Cf. Beiner, R. (2003) «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en ibid., pp. 157-270.

[120] Villa, D. (1996) *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political,* Princeton, Princeton University Press.

[121] Ibid., p. 4.

[122] Habermas, J. (1987) *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos. En la nota 4 de este libro señala Habermas que «el estudio de la interesante investigación de H. Arendt y la lectura del libro de H. G. Gadamer *Verdad y método*, me han hecho percatarme de la fundamental significación de la distinción aristotélica entre técnica y praxis» (p. 50). Para una interesante discusión sobre Habermas y Arendt, recomiendo la lectura de Ferry, J.-M. (1987) «Rationalité et politique. La critique de Hannah Arendt par Habermas», en *Habermas, l'éthique de la communication*, París, PUF, pp. 75-116.

[123] Arendt, H. (1958) *Rahel Varnhagen*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich. Traducción: Arendt, H. (2000) *Rahel Varnhagen.*
Vida de una mujer judía, Barcelona, Lumen, p. 23.

[124] Steiner, G. (1998) *En el castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa, p. 48.

[125] Arendt, H. (2005) «Ya no, todavía no», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., p. 158.

[126] Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*, ob. cit., p. 42.

[127] Young-Bruehl, E. (1993) *Hannah Arendt*, ob. cit., p. 410.

[128] Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., p. 11.

[129] Young-Bruehl, E. (1993) *Hannah Arendt*, ob. cit., pp. 409-410.

[130] Poizat, J.-C.(2003) *Hannah Arendt, une introduction*, París, Pocket, p. 13.

[131] Arendt, H. (1954) *Philosophy and Politics*. Se trata de la tercera de una serie de conferencias que Arendt pronunciara en la Notre Dame University bajo el título genérico «Filosofía y política: el problema de la acción y el pensamiento después de la Revolución Francesa». Traducción: Arendt, H. (1997) «Filosofía y política», en *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, ob. cit., p. 63.

[132] Arendt, H. (2005) «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gauss», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954,* ob. cit., p. 18.

[133] Ibid., p. 40.

[134] Arendt, H. (2005) «Los huevos rompen a hablar», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954,* ob. cit., p. 328.

[135] Ibid., pp. 328-329.

[136] Arendt, H. (1996) *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 20.

[137] Arendt, H. (2005) «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., p. 515.

[138] Ibid., p. 520.

[139] Arendt, H. (1997) «Filosofía y política», en *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, ob. cit., p. 11.

[140] García-Baró, M. (2005) *La defensa de Sócrates*, Salamanca, Sígueme, p. 26.

[141] Arendt, H. (1997) «Filosofía y política», en *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, ob. cit., p. 21

[142] Ibid., p. 23.

[143] Nehamas, A. (2005) *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, Pre-Textos, p. 26.

[144] Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*, ob. cit., p. 201.

[145] Cf. García Baró, M. (2005) *Filosofía socrática*, Salamanca, Sígueme, p. 19.

[146] Arendt, H. (1997) «Filosofía y política», en *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, ob. cit., p. 29.

[147] Cf. Rousseau, J. J. (1982) *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1982, p. 199.

[148] Cf. Rousseau, J. J. (1985) *Emilio,* Madrid, Alianza, Lib. II.

[149] Rousseau, J. J. (1990) *Essai sur l'origine des langues*, París, Gallimard, p. 93.

[150] Arendt, H. (2001) «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, ob. cit., pp. 24-25.

[151] Nietzsche, F. (1996) *Aurora,* Madrid, Edaf, p. 183.

[152] Arendt, H. (2001) «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, ob. cit., p. 26.

[153] Ibid., p. 26.

[154] Ibid., p. 27.

[155] Ibid., p. 32.

[156] Ibid., p. 35.

[157] Ibid.

[158] Ibid., p. 36.

[159] Cf. Arendt, H. (1996) «La tradición y la época moderna», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., pp. 42 y sigs.

[160] Arendt, H. (1997) «Filosofía y política», en *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, ob. cit., p. 50.

[161] Arendt, H. (2005) «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., p. 517.

[162] Ibid., p. 514.

[163] Ibid., p. 520.

[164] Arendt, H. (2005) «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gauss», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., p. 37.

[165] Arendt, H. (2006) *Diario filosófico, 1950-1973,* ob. cit., Cuaderno XXVII, agosto de 1970, [76], p. 769.

[166] Cf. Kristeva, J. (2000) *El genio femenino. 2. Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, p. 14.

[167] Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., p. 580.

[168] Arendt, H. (1973) «La mentira en política. Reflexiones sobre los documentos del Pentágono», en *Crisis de la República*, ob. cit., p. 13. Sobre la relación entre verdad y política, véase Arendt, H. (1996) «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., pp. 239-278.

[169] Arendt, H. (1973) «La mentira en política. Reflexiones sobre los documentos del Pentágono», en *Crisis de la República*, ob. cit., p. 13.

[170] Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu,* ob. cit., p. 43.

[171] Arendt señala que la conocida primera frase de la *Metafísica* de Aristóteles *Pantes anthrópoi tou eidenai oregontai physei* («Todos los hombres desean por naturaleza saber») traducida literalmente se lee de este otro modo. «Todos los hombres desean ver y haber visto (es decir, saber)»; y como para subrayar la importancia del ver y lo sensible en el deseo de saber, a continuación añade Aristóteles: «Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad». Cf. Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*, ob. cit, pp. 82-83.

[172] Arendt, H. (2006) *Diario filosófico, 1950-1973,* ob. cit., Cuaderno XXVII, mayo de 1970, [55], p. 757.

[173] Ibid., Cuaderno XXVII, septiembre de 1970, [84], pp. 772-773.

[174] Arendt, H., Jaspers, K. (1996) *Correspondance, 1920-1963,* París, Payot, carta 169.

[175] Véase, Courtine-Denamy, S. (1994) *Hannah Arendt*, París, Belfond, y Courtine-Denamy, S. (2003) *Tres mujeres en tiempos sombríos. Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*, ob. cit., p. 324.

[176] Recordemos que Heidegger denomina «preocupación» (*Sorge*) a una forma de actuación cautelosa y se refiere a ella según la doble acepción de «estar preocupado» (*Sorge haben*) y de «estar ocupado» (*Sorge tragen*).

[177] Arendt, H. (2006) *Diario filosófico, 1950-1973*, ob. cit., Cuaderno XXI, julio de 1955, [54], p. 524.

[178] Arendt se pregunta: «*Amor mundi*: ¿por qué es tan difícil amar el mundo?», en ibid., Cuaderno XXI, marzo de 1955, [21], p. 505.

[179] Arendt, H. (1993) *La condición humana*, ob. cit., p. 301.

[180] Ibid., p. 282.
[181] Ibid., p. 283.
[182] Ibid., p. 18.
[183] Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., p. 554.
[184] Cf. Tassin, E. (1999) *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, ob. cit., p. 125.
[185] Arendt, H. (1993) *La condición humana*, ob. cit., p. 22.
[186] Ibid., p. 51.
[187] Arendt, H. (2006) *Diario filosófico, 1950-1973*, ob. cit., Cuaderno XXI, marzo de 1955, [16], p. 504.
[188] Véase especialmente Foucault, M. (1995), «Derecho de muerte y poder sobre la vida», en *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores; Foucault, M. (2003), *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France, 19751976,* Madrid, Akal, pp. 205-227; Foucault, M. (2003), *Le pouvoir psyquiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974,* París, Gallimard, pp. 41-64; Foucault, M. (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979,* París, Gallimard.
[189] «Durante milenios escribe Foucault, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente», Foucault, M. (1995) *Historia de la sexualidad I*, ob. cit., p. 17.
[190] Arendt, H. (1993) *La condición humana*, ob. cit., p. 57.
[191] Ibid., p. 59.
[192] Ibid., p. 345.
[193] Arendt, H. (1996) «La crisis en la cultura: su significado político y social», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 216.
[194] Arendt, H. (1997) *¿Qué es la política?,* ob. cit.
[195] Ibid., p. 45.
[196] Ibid., p. 46.
[197] Ibid., p. 47.
[198] Ibid., p. 62.
[199] Ibid.
[200] Ibid.

[201] Ibid., p. 63.

[202] Ibid., pp. 133-134.

[203] Ibid., p. 64.

[204] Ibid., p. 66.

[205] Arendt, H. (1994) «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», en *Ensayos de comprensión*, *1930-1954*, ob. cit., p. 516.

[206] Platón, *Fedón*, 67e, Madrid, Gredos, 1986, pp. 46-47. Edición de Carlos García Gual.

[207] Arendt, H. (1957) «Labor, work and action», Manuscrito depositado en *The Papers of Hannah Arendt* de la Library of Congress. Traducción: Arendt, H. (1995) «Labor, trabajo, acción. Una conferencia», en *De la historia a la acción*, ob. cit., p. 107.

[208] Arendt, H. (1993) *La condición humana*, ob. cit., p. 23.

[209] Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., pp. 557.

[210] Rousset, D. (1993) *Les jours de notre mort*, París, Hachette, p. 84.

[211] Collin, F. (1999) *L'Homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, ob. cit., p. 189.

[212] Arendt, H. (2004) *La tradición oculta*, ob. cit., p. 12.

[213] Arendt, H. (2005) «La imagen del infierno», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., pp. 246-247.

[214] Arendt, H. (2005) «Auschwitz en procès», en *Responsabilité et jugement*, París, Payot, p. 277.

[215] Bensoussan, G. (2005) *Historia de la Shoah*, Barcelona, Anthropos, p. 133.

[216] Gray, J. G. (2004) *Guerreros. Reflexiones del hombre en la batalla*, Barcelona, Inédita Editores, p. 25.

[217] Ibid., pp. 25-26.

[218] Arendt, H. (2003) «Auschwitz en procès», en *Responsabilité et jugement*, ob. cit., pp. 277-278.

[219] Arendt, H. (2004) *La tradición oculta,* ob. cit., p. 10.

[220] Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., p. 10.

[221] Foucault, M. (1984) *Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 12.

[222] Arendt, H. (1948) «The Concentration Camps», *Partisan Review*, XV, 7, julio, p. 748.

[223] Canovan, M. (1992) *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 2.

[224] Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit, p. 552.

[225] Young-Bruehl, E. (1983) *Hannah Arendt*, ob. cit., p. 262.

[226] Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., p. 10.

[227] Arendt, H. (2005) «La nature du totalitarisme. Essai sur la compréhension», en *La nature du totalitarisme*, París, Payot, p. 77. Se trata de una conferencia pronunciada en la New School for Social Research en 1954, casi inmediatamente después de haber publicado *Los orígenes del totalitarismo*. Este texto guarda similitud con su artículo «Understanding and politics», publicado en 1953 en la *Partisan Review,* XX, 4, pp. 377-392. De este manuscrito citado hay traducción española, ligeramente diferente de la francesa, en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., pp. 395-434.

[228] Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., pp. 16-17.

[229] Ibid., p. 10.

[230] Arendt, H. (1953) «Understanding and Politics», *Partisan Review*, XX, 4, julio-agosto, pp. 377-392. Traducción española: «Comprensión y política», en *De la historia a la acción*, ob. cit., pp. 31-32, y en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., pp. 371-393.

[231] Arendt, H. (1996) «La tradición y la época moderna», en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, p. 32.

[232] Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., p. 11.

[233] Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*, ob. cit., p. 43

[234] Ibid.

[235] Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., p. 392.

[236] Ibid., p. 398.

[237] Rousset, D. (1993) *Les jours de notre mort*, ob. cit., citado por Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., pp. 531-532.

[238] Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., p. 533.

[239] Una de las polémicas más agrias es la protagonizada por Wajcman y Pagnoux con Didi-Huberman a propósito del libro de este último, donde comenta una serie de fotografías tomadas por algunos miembros del *Sonderkommando* de Auschwitz, en las que se aprecia a unas mujeres de

camino hacia las cámaras de gas y la cremación de cadáveres ya gaseados en unos hornos externos dentro del campo. Cf. Didi-Huberman, G. (2004) *Imágenes pese a todo*, Barcelona, Paidós; Wajcman, G. (2001) «De la croyance photographique», *Les temps modernes*, LVI, nº 613, pp. 47-83; Pagnoux, E. (2001) «Reporter Photographe à Auschwitz», *Les temps modernes*, LVI, nº 613, pp. 84-108.

[240] Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., p. 539.

[241] Ibid., p. 535.

[242] Antelme, R. (2001) *La especie humana*, Madrid, Arena Libros, pp. 14-15.

[243] Delbo, Ch. (2004) *Auschwitz y después, III. La medida de nuestros días*, Madrid, Ediciones Turpial, p. 15.

[244] Delbo, Ch. (2004) *Auschwitz y después, II. Un conocimiento inútil*, Madrid, Ediciones Turpial, p. 80.

[245] Antelme, R. (2001) *La especie humana*, ob. cit., p. 11.

[246] Cf. Kertész, I. (2004) *Diario de la galera*, Barcelona, El Acantilado, p. 32.

[247] Arendt, H. (1988) *Sobre la revolución,* ob. cit., pp. 227-228.

[248] Magris, C. (2004) *El Danubio*, Barcelona, Anagrama, 5ª edición, p. 131.

[249] Steinberg, P. (1999) *Crónicas del mundo oscuro*, Barcelona, Montesinos, p. 78. Steinberg es el «Henri» del que habla Primo Levi. Cf. Levi, P. (2003) *Si esto es un hombre*, Barcelona, El Aleph Editores, pp. 108-110.

[250] Klüger, R. (1999) *Seguir viviendo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, p. 130. Recordemos aquello que decía Nietzsche: «Contra el positivismo que se queda en el fenómeno "sólo hay hechos", diría yo: no, no hay exactamente hechos, sólo interpretaciones. No podemos determinar ningún *factum* "en sí": quizá sea un absurdo querer algo así». Nietzsche, F. (2004) *Fragmentos póstumos*, Madrid, Abada Editores, p. 170.

[251] Hatzfeld, J. (2004) *Una temporada de machetes*, Barcelona, Anagrama, p. 251.

[252] Gray, J. G. (2004) *Guerreros. Reflexiones del hombre en la batalla*, ob. cit., p. 50.

[253] Ibid., p. 51.

[254] Arendt, H. (2001) «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, ob. cit., p. 31.

[255] Ibid.

[256] Ibid., p. 32.

[257] Ibid.

[258] Cf. Arendt, H. (2005) «Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954,* ob. cit., p. 298.

[259] Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., p. 534.

[260] Kristeva, J. (2000) *El genio femenino, I. Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, p. 104.

[261] Arendt, H. (2001) «Isak Dinesen», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, ob. cit., p. 105.

[262] Arendt, H. (2005) «Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954,* ob. cit., p. 393.

[263] Arendt, H. (2001) «Isak Dinesen», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, ob. cit., p. 113.

[264] Arendt, H. (2005) «Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954,* ob. cit., p. 393.

[265] Zweig, S. (2003) «La tragedia de la falta de memoria», en *El legado de Europa*, Barcelona, El Acantilado, p. 288.

[266] Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*, ob. cit., p. 263.

[267] Arendt, H. (1988) *Sobre la revolución*, ob. cit., p. 266.

[268] Rosenzweig, F. (1997) *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, p. 89.

[269] Cf. Collin, F. (1999) *L'Homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, ob. cit., pp. 189 y sigs.

[270] Cf. Blumenberg, H. (2004) *Salidas de caverna*, Madrid, Antonio Machado Libros, p. 21.

[271] Cf. Arendt, H. (2006) *Diario filosófico, 1950-1973*, ob. cit., Cuaderno XXVI, agosto de 1969, [30], p. 708.

[272] Cf. Arendt, H. (1996) «La tradición y la época moderna», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 24.

[273] Cf. Arendt, H. (2001) *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro.
[274] Cf. Arendt, H. (2000) *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, ob. cit.
[275] Arendt, H. (2001) *El concepto de amor en San Agustín*, ob. cit., p. 78.
[276] Ibid., p. 79.
[277] Ibid.
[278] Arendt, H. (2000) *Rahel Varnhagen*, ob. cit., p. 33.
[279] Véase el intercambio epistolar sobre este tema entre Arendt y Jaspers: Arendt, H./Jaspers, K. (1996) *Correspondance, 19201963,* ob. cit., cartas 22 y 23, pp. 50-53. Edición original alemana de L. Köhler, L y H. Saner.
[280] Arendt, H. (2000) *Rahel Varnhagen*, ob. cit., pp. 33-34.
[281] Birulés, F. (2005) «Introducción: Hannah Arendt y la condición judía», en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, p. XV. Véase además Leibovici, M. (1998) *Hannah Arendt, une juive*, ob. cit.
[282] Arendt, H. (1993) *La condición humana,* ob. cit., p. 22.
[283] Arendt, H. (2006) *Diario filosófico, 1950-1973*, ob. cit., Cuaderno XXI, enero de 1956, [84], p. 541.
[284] Arendt, H. (1993) *La condición humana,* ob. cit., p. 21.
[285] Ibid., p. 221.
[286] Arendt, H. (1993) *La condición humana*, ob. cit., p. 203. Como posibilidad de un nuevo y radical comienzo, la acción es acción *libre*, basada en la *libertad*. Esta idea está ya apuntada en *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., donde escribe: «La libertad, como capacidad interna de un hombre, se identifica con la capacidad de comenzar, de la misma manera que la libertad, como realidad política, se identifica con un espacio de desplazamiento entre los hombres» (p. 699).
[287] Ricoeur, P. (1997) *Tiempo y narración*, vol. III: *El tiempo narrado*, Madrid, Siglo XXI Editores, p. 997. Además, véase del mismo autor: «Préface à *La condition de l'homme moderne*», en *Lectures I*: Autour du politique, París, Seuil, pp. 43-66.
[288] Arendt, H. (1993) *La condición humana*, ob. cit., p. 210.
[289] La importancia conferida a la «visibilidad», al hecho de «aparecer» ante los demás, en suma, a la «exterioridad», podría interpretarse también en el sentido de que vivir, no como el mero dejar transcurrir la propia vida,

sino en la dimensión más aguda de «existir», significa «estar expuesto», vivir desde el riesgo que entraña la propia existencia.

[290] Arendt, H. (1993) *La condición humana*, ob. cit., p. 213.

[291] Ibid., p. 215.

[292] La acción que nos revela se encaja, dice Arendt, «entre los hombres», es la esfera de los asuntos humanos formada por «la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos», *La condición humana*, ob. cit., p. 207.

[293] Arendt se refiere en *La condición humana* al perdón, facultad que en otros textos transformará en la facultad de la comprensión, como en el siguiente fragmento: «Si la esencia de toda acción, y en particular de la acción política, es engendrar un nuevo inicio, entonces la comprensión es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los hombres que actúan [...] pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe», Arendt, H. (1995) «Comprensión y política», en *De la historia a la acción*, ob. cit., p. 44.

[294] Arendt, H. (2006) *Diario filosófico, 1950-1973*, ob. cit., Cuaderno I, junio de 1950, [1], p. 3.

[295] Ibid., p. 4.

[296] Ibid., p. 3.

[297] Ibid., p. 6.

[298] Como dice Jankélévitch: «El perdón no es, desde luego, como la victoria sobre la tentación, una decisión de la voluntad: pero al igual que la decisión, es un acontecimiento inicial, y también repentino, y así mismo espontáneo». Jankélévitch, W. (1999) *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, p. 9.

[299] Arendt, H. (2006) *Diario filosófico, 1950-1973*, ob. cit., Cuaderno III, abril de 1951, [29], p. 73.

[300] Ibid., Cuaderno II, enero de 1951, [31], p. 53.

[301] «Criar un animal *que tenga la facultad de prometer*... ¿no es una tarea paradójica la que se ha impuesto la naturaleza respecto a los hombres? ¿No es éste el verdadero problema del ser humano?» Nietzsche, F. (2000) *Genealogía de la moral*, Madrid, Edaf, II, 1.

[302] Arendt insiste en que la Revolución americana fue, sobre todo, una «experiencia», algo que había comenzado antes del acto revolucionario

mismo, por tanto, un nuevo comienzo que fue posible porque ya existían determinados hábitos, un gusto ya establecido por la participación en los «asuntos públicos», por las discusiones y las deliberaciones. A diferencia de ella, la Revolución francesa fue, dirá insistentemente Arendt, más bien «teórica». Cf. Arendt, H. (1988) *Sobre la revolución*, ob. cit., pp. 118 y sigs.

[303] Collin, F. (1999) *L'Homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, ob. cit., p. 222.

[304] Sobre una antropología filosófica del comienzo, véanse Sloterdijk, P. (2006) *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Valencia, PreTextos; Safranski, R. (2006) *Heidegger y el comenzar*, Madrid, Círculo de Bellas Artes; Revault d'Allonnes, M. (2006) *Le pouvoir des commencements*, París, Seuil; Bárcena, F. (2004) *El delirio de las palabras. Ensayo para una poética del comienzo,* Barcelona, Herder.

[305] Conferencia dictada por M. Foucault, en la Universidad de Stanford, en octubre de 1979. Citado por Dreyfus, H. y Rabinow, P. (1984) *Michel Foucault. Un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, París, Gallimard, p. 202.

[306] Este artículo apareció en su versión original en 1958, cuando Arendt era ya residente americana, en la revista *Partisan Review*, XV, 4, pp. 493-513. Posteriormente se incorporó a su libro *Between Past and Future*, publicado en 1961. La versión citada es la de la traducción española, *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., pp. 185-208.

[307] Cf. Lombard, J. (2003) *Hannah Arendt. Éducation et modernité*, ob. cit., p. 13. Véase Gordon, M. (ed.) (2001) *Hannah Arendt and Education: Renewing our Common World*, Boulder (Colorado), Westview Press.

[308] Arendt, H. (1996) «La crisis en la educación», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 207.

[309] Ibid., p. 208.

[310] Cf. Rorty, R. (2005) «Es bueno persuadir. Entrevista con R. Kaiser, H. Mayer y W. Ulrich», en *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, Madrid, Trotta, pp. 87-110.

[311] Cf. Dickstein, M. (ed.) (1998) «Introduction: Pragmatism Then and Now», en *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Durham, Duke University Press, p. 1.

[312] Arendt, H. (1996) «La crisis en la educación», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 186.

[313] Ibid., p. 188. En este punto, Arendt destaca también el papel que el concepto de *igualdad* ha desempeñado en la vida americana, cuyo significado incluye, aunque va más allá de ello, lo expresado en las fórmulas «igualdad de oportunidades», «igualdad ante la ley» o «desaparición de las diferencias de clases», y esto teniendo en cuenta que, desde el punto de vista americano, uno de los derechos cívicos inalienables es el «derecho a la educación», lo cual fue decisivo para la estructura del sistema de una escuela pública.

[314] Ibid., p. 190. Algunos autores han acusado a Arendt de «catastrofista» en su diagnóstico de la crisis de la educación. Véase, por ejemplo, Jacquard, A., Manent, P. y Renaut, A. (2003) *Une éducation sans autorité ni sanction?,* París, Grasset, pp. 47-48. Hay que entender el rechazo frontal de Arendt a las nuevas teorías pedagógicas que ensalzaban la «experiencia» y el *learning by doing* por encima de los libros y la cultura literaria, pues Arendt disponía de una sólida formación clásica y desde niña sintió una pasión extraordinaria por la lectura; de ahí su rechazo a la ausencia de pensamiento característica de una educación en la sociedad de masas y a lo que Leo Strauss llamó «vulgaridad».

[315] Una crítica a la imposición romántica del niño como ideal se encuentra en Cataluccio, F. M. (2006) *La inmadurez*, Madrid, Siruela. Véase también el ensayo de Bruckner, P. (1996) *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama.

[316] Arendt, H. (1996) «La crisis en la educación», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., pp. 188-189.

[317] Ibid., p. 186.

[318] Ibid., p. 205.

[319] Ibid., pp. 204-205.

[320] Arendt, H. (2005) «La torre de marfil del sentido común», *Ensayos de comprensión,1930-1954*, ob. cit., pp. 243.

[321] Cf. Jay, M. (2005) *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley, University of California Press, pp. 287-299.

[322] Rorty, R. (1999) *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona, Paidós, p. 32.

[323] Arendt, H. (1996) «La crisis en la educación», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 192.

[324] Ibid., p. 195.
[325] Ibid., p. 200.
[326] Ibid., p. 201.
[327] Rousseau, J. J. (2002) *Emilio, o de la educación*, Madrid, Alianza, Lib. I., p. 43.
[328] Ibid., Lib. III, p. 270.
[329] Arendt, H. (1996) «La crisis de la cultura. Su significado político y social», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 216.
[330] Ibid., p. 237.
[331] Ibid., p. 238.
[332] Ibid..
[333] Mann, T. (2005) *La montaña mágica*, Barcelona, Edhasa, p. 85.
[334] Arendt, H. (1996) «La crisis de la cultura. Su significado político y social», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 236.
[335] Cf. Revault d'Allonnes, M. (2006) *Le pouvoir des commencements*, ob. cit., p. 13.
[336] Arendt, H. (1996) «La crisis en la educación», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 202.
[337] Ibid., p. 208.
[338] Cf. Lombard, J. (2003) *Hannah Arendt. Éducation et modernité*, ob. cit., p. 85.
[339] Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*, ob. cit., p. 451.
[340] Cf. Gadamer, H-G. (2001) *Verdad y método*, ob. cit., pp. 61-65.
[341] Steinberger, P. (1993) *The Concept of Political Judgment,* Chicago-Londres, The University of Chicago Press, pp. 1-88.
[342] Parekh, B. (1968) «The nature of political philosophy», en King, P. y Parekh, B. (eds.) *Politics and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press. Véase, asimismo, Parekh, B. (1996) «Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea», *La política. Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, 1, primer semestre, pp. 5-22.
[343] Cf. Beiner, R. (2003) «Ensayo interpretativo. Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant,* ob. cit., pp. 157-270.
[344] Wittgenstein, L. (1968) *Philosophical Investigations*, Nueva York, Macmillan, p. 129.

[345] Benhabib, S. (1992) «Judgment and the moral foundations of politics in Hannah Arendt's thought», en *Situating the Self,* Nueva York, Routledge, p. 125.

[346] Summers, D. (1993) *El juicio de la sensibilidad*, Madrid, Tecnos, p. 44.

[347] Ibid., p. 45.

[348] Steinberger, P. (1993) *The concept of political judgment,* ob. cit., p. vii.

[349] Cf. Parekh B. (1952) «Judgment», en *The Great Ideas. A Syntopicon*, Chicago, University of Chicago, vol. 2, cap. 41, pp. 835-842.

[350] Cf. Mundo, D. (2003) *Crítica apasionada. Una lectura introductoria de la obra de Hannah Arendt*, Buenos Aires, Prometeo Libros, p. 200.

[351] Deleuze, G. (1996) «Para acabar de una vez con el juicio», en *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, p. 188.

[352] Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu,* ob. cit., p. 18.

[353] Arendt, H. (1995) «Comprensión y política», en *De la historia a la acción*, ob. cit. p. 45.

[354] Arendt, H. (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, ob. cit., p. 127.

[355] Ibid., p. 83.

[356] Arendt, H. (1996) «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 254.

[357] Smith, A. (1997) *La teoría de los sentimientos morales*, parte I, secc. I, cap. 4, p. 71, Madrid, Alianza.

[358] Arendt, H. (1999) *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del mal*, ob. cit., p. 79.

[359] Ibid.

[360] Ibid., p. 205.

[361] Ibid., p. 207

[362] Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*, ob. cit., p. 15

[363] Arendt, H. (1999) *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del mal*, ob. cit., p. 80.

[364] Ibid., pp. 86-87.

[365] Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*, ob. cit., p. 24.

[366] Ibid., pp. 227 y sigs.

[367] Beiner, R. (1987) *El juicio político*, México, F.C.E., p. 21

[368] Ibid*.*, p. 173

[369] Benhabib, S. (1992) «Judgment and the moral foundations of politics in Hannah Arendt's thought», en *Situating the Self,* ob. cit., p. 125.

[370] Véase, Arendt, H. (2002) «Pensamiento y acción: el espectador», en *La vida del espíritu*, pp. 112-118.

[371] Arendt, H. (1996) «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 250.

[372] Cf. D'Entreves, M. P. (1994) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, ob. cit., pp. 102-104. Véase además Bernstein, R. J. (1991) «¿Qué es juzgar? El actor y el espectador», en *Perfiles filosóficos*, ob. cit., pp. 253-271. El mismo autor ha dedicado una investigación al pensamiento de Hannah Arendt en (1996) *Hannah Arendt and the Jewish Question*, ob. cit.

[373] No han sido pocos los que han observado diversas dificultades a esta pretensión de Arendt. Una muestra de las objeciones más relevantes puede ser la siguiente: Wellmer, A. (1996) «Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón», en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, pp. 321-341; Ricoeur, P. (1995) «Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt», en *Le juste*, París, Editions Esprit, pp. 143-161; Vollrath, E. (1994) «Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la crítica del juicio de Kant desde una perspectiva política», en Hilb, C. (comp.) *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, ob. cit., pp. 147181; Benhabib, S. (1992) «Judgment and the moral foundations of politics in Hannah Arendt's thought», en *Situating the Self,* ob. cit.

[374] Cf. Parekh, B. (1981) *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Londres, Macmillan, pp. IX-XII.

[375] Mann, K. (2003) *El volcán. Una novela de emigrantes*, Barcelona, Edhasa, p. 219.

[376] Canetti, E. (2003) «El juego de ojos», en *Historia de una vida,* Obras Completas, II, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, p. 1110.

VIKTOR FRANKL

EL HOMBRE EN BUSCA DE SENTIDO



El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor
9788425432033
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

* Nueva traducción*

El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.

Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.

La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la

responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?

El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.



Jean Grondin

La filosofía de la religión



La filosofía de la religión

Grondin, Jean

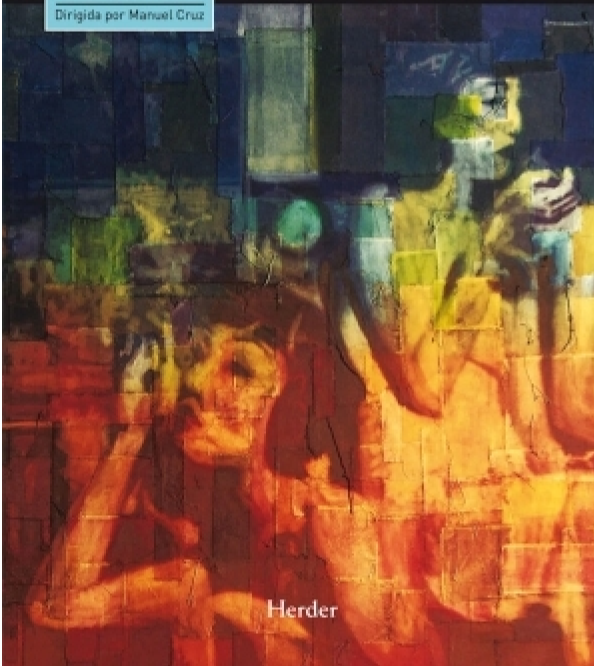
9788425433511
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva.

La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

Cómpralo y empieza a leer


Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio
PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz
Herder

La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul
9788425429101
80 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania recientemente, afirma en este inesperado best seller, cuya primera tirada se agotó en unas semanas, que la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma: el exceso de positividad está conduciendo a una sociedad del cansancio. Así como la sociedad disciplinaria foucaultiana producía criminales y locos, la sociedad que ha acuñado el eslogan Yes We Can produce individuos agotados, fracasados y depresivos.

Según el autor, la resistencia solo es posible en relación con la coacción externa. La explotación a la que uno mismo se somete es mucho peor que la externa, ya que se ayuda del sentimiento de libertad. Esta forma de explotación resulta, asimismo, mucho más eficiente y productiva debido a que el individuo decide voluntariamente explotarse a sí mismo hasta la extenuación. Hoy en día carecemos de un tirano o de un rey al que oponernos diciendo No. En este sentido, obras como Indignaos, de Stéphane Hessel, no son de gran ayuda, ya que el propio sistema hace desaparecer aquello a lo que uno podría enfrentarse. Resulta muy difícil

rebelarse cuando víctima y verdugo, explotador y explotado, son la misma persona.

Han señala que la filosofía debería relajarse y convertirse en un juego productivo, lo que daría lugar a resultados completamente nuevos, que los occidentales deberíamos abandonar conceptos como originalidad, genialidad y creación de la nada y buscar una mayor flexibilidad en el pensamiento: "todos nosotros deberíamos jugar más y trabajar menos, entonces produciríamos más".

Martin
Heidegger

La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo

Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin
9788425429880
165 Páginas

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 923) como asistente de Husserl.

Cómpralo y empieza a leer

JESPER JUUL



Decir no, por amor

Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper
9788425428845
88 Páginas

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común.

Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

Cómpralo y empieza a leer

Document Outline